EDUKATA ISLAME

REVISTË SHKENCORE, KULTURORE ISLAME, TREMUJORE | viti L, nr. 122

Prishtinë, 2020

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame, tremujore
Viti L nr. 122 / 2020

Boton: **Kryesia e Bashkësisë Islame e Kosovës**

Kryeredaktor:
Sabri Bajgora

Redaksia:
Dr. Abdulla Hamiti, Mr. Adnan Simnica, Ahmet Sadriu,
Dr. Fahrush Rexhepi, Kasim Gërguri, Dr. Sadik Mehmeti, Vedat Sahiti

email: **edukataislame@bislame.net**

Redaktor gjuhësor:
Dr. Hysen Matoshi

Ballina:
Bashkim Mehani

Redaktor teknik &
Operator kompjuterik:
Nuhi Simnica

Shtypi:
"Printing press" - Prishtinë

Tirazhi: 500

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame, tremujore
Viti L nr. 122 / 2020

Prishtinë
2020

KALOI NË AHIRET VETERANI I PERIODIKUT TË BASHKËSISË ISLAME TË KOSOVËS HAJRULLAH EF. HOXHA (1939-2020)

Më 1 dhjetor 2020, në Prishtinë, në moshën 81 vjeçare, ndërroi jetë Hajrullah ef. Hoxha - autori i "Takvimit" të parë në gjuhën shqipe për besimtarët myslimanë shqiptarë në ish-Jugosllavi, veterani i literaturës islame, imami shumëvjeçar dhe udhëheqësi e drejtuesi i periodikut të Bashkësisë Islame të Kosovës.

Hajrullah efendiu i përket gjeneratës së ulemave, të cilët pas Luftës së Dytë Botërore hodhën themelet e literaturës islame në gjuhën shqipe në ish-Jugosllavi.

Hajrullah efendiun, në këtë rrafsh e gjejmë të angazhuar në fund të viteve '60 të shekullit të shkuar, kur në *"Buletinin Informativ"*, që asokohe botohej nga Shoqata e Ylemave, filloi me kontributet e tij të para nga fusha e historisë islame, përkatësisht me shkrimin kushtuar Pejgamberit Muhamed a.s.. Po në këtë fund vit, Hajrullah efendiu hartoi dhe përgatiti *"Takvimin"* e parë për territorin e Kosovës në gjuhën shqipe dhe, të njëjtin, për vitin 1970 e botoi Shoqata Ylemave të BI të Kosovës.

Botimi i *"Takvimit"* në gjuhën shqipe qe një sukses i madh, sepse me këtë edhe vihen themelet për nxjerrjen e një publikimi vjetor, i cili, përpos pjesës kalendarike dhe takvimit për kohët e namazit, festave fetare dhe evidentimit të netëve të mëdha, aty u botuan edhe tema për njohuritë

themelore islame, gjë që shpejtë u bë një botim i rëndësishëm në gjuhën shqipe për besimtarët myslimanë. Kjo ndodhi edhe për faktin "Takvimi" shtypej në shumë ekzemplarë dhe ishte pjesë e shumicës së familjeve shqiptare të besimit islam.

Literatura islame në gjuhën shqipe në Kosovë, zë fill në vitet e '60 të shekullit XX, ndërsa merr formë e trajtë në vitet '70, në të cilën një kontribut të madh e ka dhënë edhe Hajrullah efendi Hoxha, fillimisht në "Takvim", e më pastaj edhe në revistën "Edukata Islame", e cila nisi së botuari në vitin 1971.

Periodiku i Bashkësisë Islame të Kosovës ("Takvimi", "Edukata Islame" dhe "Dituria Islame"), që nga zanafilla e deri më sot bartin në vete edhe kontributin e Hajrullah efendi Hoxhës, qoftë si autor a përkthyes, e qoftë edhe si drejtues e redaktor. Përderisa për "Takvimin" është nismëtar dhe për një kohë të gjatë edhe e udhëhoqi dhe arriti ta bënte një nga botimet më të kërkuara dhe më serioze, Hajrullah efendiu po aq kontribut ka dhënë edhe në rritën dhe zhvillimin e revistës "Edukata Islame", ku së

bashku më Haxhi Sherif ef. Ahmetin janë bartësit kryesorë të rrugëtimit të saj. Madje, Hajrullah efendiu, për një kohë qe edhe kryeredaktor i revistës "Edukata Islame" (nr. 49-53/54).

Po ashtu, kontribut të çmuar që nga vitet '90 të shekullit të kaluar e këndej, Hajrullah efendiu ka dhënë edhe në revistën e përmuajshme "Dituria Islame", ku ka botuar një sërë temash e trajtesash nga disiplina të ndryshme të islamologjisë.

Nëse e vështrojmë me vëmendje zhvillimin e periodikut të Bashkësisë Islame të Kosovës, do të shohim se bashkëpunëtori më jetëgjatë me kontribute të prekshme në disiplinat islame, në disa prej tyre edhe nismëtar, është pikërisht Hajrullah efendi Hoxha.

Që nga numri i parë i vitit viti 1970 e deri tek numri i fundit i "Takvimit" për vitin 2020, të cilin tashmë besimtarët e kanë në duart e tyre, Hajrullah efendiu ka përgatitur pjesën kalendarike të tij. Për këtë numër të fundit, ishte duke e përgatitur edhe një temë, por të cilën nuk arriti ta përfundonte duke e lënë në gjysmë të dorëshkruar në tavolinën e punës së tij. Përveç kësaj, Hajrullah efendiu ka qenë bashkëpunëtor që nga numri i parë i revistës "Edukata Islame" e deri tek numri i fundit 121 (Korrik-Shtator 2020), kur edhe e ka botuar shkrimin e fundit të tij me titull "Kontributi shkencor i myslimanëve në Spanjë".

Gjithashtu, edhe në revistën "Dituria Islame", Hajrullah efendiun ka një sërë kontributesh, qoftë autorial, qoftë të përkthyer. Natyrisht, në një rast përkujtimor si ky, nuk mund t'i numërojmë gjithë kontributet e tij dhe as të japim bibliografinë e tij, por konstatojmë me gojën plotë se Hajrullah efendiu është kontribuuesi më jetëgjatë, plotë 50 vjet, në periodikun e Bashkësisë Islame të Kosovës, pra që nga nisma e këtij periodiku e deri në ditët e sotme.

Kontributet e Hajrullah efendiut në Periodikun e Bashkësisë Islame janë të fushave e disiplinave të ndryshme, duke nisur nga historia islame, ku është shquar për shkrimet e tij kushtuar Pejgamberit Muhamed a.s., të botuara në disa vazhdime në revistën "Edukata Islame", më pastaj nga fusha e etikë islame, besimit islam etj..

Për vlerën, rëndësinë, sasinë dhe disiplina me të cilat është marrë Hajrullah efendiu, sigurisht që kërkohet një studim më i thellë, i cili do të

vinte në pah gjithë kontributin e tij në fjalën e shkruar islame shqiptare, e që shpresojmë se në një kohë të afërme studiues të fushave të ndryshme do t'i qasen jetëshkrimit dhe kontributit të Hajrullah efendi Hoxhës, i cili jetoi e veproi me shumë zell e përkushtim në kohë jo shumë të favorshme për fenë islame në hapësirat tona.

Përveç kontributit të tij aktiv në periodikun e Bashkësisë Islame, Hajrullah efendiu ka qenë një përkrahës dhe mbështetës i të rinjve për t'u marrë me shkrime; me dëshirë e entuziazëm i lexonte shkrimet e bashkëpunëtorëve të rinj, bisedonte me ta, i këshillonte e debatonte me modesti gjithnjë duke argumentuar e duke marrë për referencë mësimet e ulemave të mëhershëm dhe përvojën e tij të begatshme. Por ajo që e veçonte Hajrullah efendiun, ishte qasja kritike më qëllim të ngjitjes së nivelit profesional.

U gëzohej arritjeve të bashkëpunëtorëve të rinj, por këmbëngulte që të botoheshin sa më shumë shkrime që janë në përputhje me doktrinën tonë hanefite e maturidite dhe me traditën e kultivuar ndër shekuj te ne.

Hajrullah efendiu jetoi me periodikun e Bashkësisë Islame, kontribuoi për të pa kursyer asgjë, qe udhëheqës e drejtues i tij, njohu e përjetoi rritën dhe sukseset e tij, e për këtë të fundit shpeshherë edhe thoshte "E kemi pasur ëndërr një gjë të tillë. Shyqyr që Zoti na e bëri nasip ta jetësojmë në realitet".

Hajrullah efendiu më caktimin e Zotit të tij, më 1 dhjetor 2020, kaloi në Ahiret, por kontributi i tij në periodikun e BI të Kosovës, do të mbetet një trashëgimi e begatë për gjeneratat dhe brezat që vijnë, një trashëgimi që ka për t'u studiuar e për t'u vlerësuar.

Me kalimin në Ahiret të Hajrullah efendi Hoxhës, "Takvimi" mbeti pa hartuesin e nismëtarin e tij, kurse periodiku islam, ndër to "Edukata Islame" mbeti pa njërin ndër themeluesit e tij, ndërsa lexuesi mysliman shqiptar mbeti pa veteranin e literaturës islame në gjuhën shqipe.

Zoti e mëshiroftë Hajrullah efendi Hoxhën dhe e gradoftë në Xhenetin Firdevs!

Ramadan Shkodra
Drejtor i Drejtorisë për Shtyp
dhe Veprimtari botuese

Sabri BAJGORA

IBN ATIJJE EL ENDELUSI DHE TEFSIRI I TIJ "EL-MUHARRERU-L VEXHIZ FI TEFSIRI-L KITABI-L AZIZ"

Abstrakt

Shekulli i gjashtë hixhrij, ishte shekulli më i frytshëm në lëmin e shkencës së tefsirit. Në pjesën e parë të këtij shekulli u shfaqën katër yje të ndritshme të tefsirit, të cilët lanë gjurmë të pashlyeshme në këtë lëmë. Dy prej tyre shkëlqyen në pjesën lindore të botës islame: Zemahsheriu dhe Begaviu, kurse dy në anën perëndimore të saj: Ibn Atijje dhe Ibn Arabiu.

Në këtë punim, do të shqyrtojmë segmente nga biografia e Ibn Atijje el Endelusit dhe metodologjia e ndjekur nga ana e tij në tefsirin *El-Muharreru-l vexhiz fi tefsiri-l-Kitabi-l-aziz*, për të parë se çfarë thesari ka lënë ky dijetar për gjeneratat e mëvonshme të myslimanëve dhe kërkuesve të dijes.

Fjalët kyçe: *Ibn Atijje, Andaluzi, tefsir, metodologjia etj.*

Biografi e shkurtër

Dijetari i madh Ebu Muhammed Abdul-Hakk ibn Galib ibn Abdurrahmanel-Muharibij ibn Atijje el-Endelusi lindi në vitin 481 h - 1088 e.r., në afërsi të Granadës në Spanjë. Rrjedh nga një familje dijetarësh me traditë. Babai i tij Galibi, ishte një ndër dijetarët më të mëdhenj të Andaluzisë, dhe ai mbolli në zemrën e Ibn Atijjes dashurinë për shkencat fetare. I etur për dije, Ibn Atijje qysh në moshën rinore udhëtoi pothuajse në të gjitha provincat e Spanjës (Andaluzisë). U shqua në shumë disiplina shkencore islame, sidomos në tefsir, hadith, fikh dhe gjuhë. Për një kohë të gjatë ishte kadi në qytetin e Almerisë, ku dha shembullin më të mirë të një gjykatësi të drejtë e të paanshëm.

Ibn Atijje përveç që ishte një ndër dijetarët më të mëdhenj të kohës së tij, ai dha shembullin më të mirë edhe si muxhahid-luftëtar në rrugën e Allahut, duke marrë pjesë në shumë beteja që u zhvilluan në truallin e Andaluzisë-Spanjës islame. Vdiq në vitin 542 h.-1148 e.r. në qytetin Lorka.[1]

Mësuesit e Ibn Atijjes

Andaluzia (Spanja) ishte vendlindja e shumë dijetarëve me nam në botën islame, vend ku shkenca arriti në piedestalin më të lartë të saj, ku qytete si Kordoba, Sevila, Granada etj., tërhiqnin si magnet mendjet më të ndritura të kohës. Andaj nuk është rastësi që ky vend i çmonte dhe i vlerësonte aq shumë dijetarët, pa dallim vendi, feje apo përkatësie etnike që i takonin. E në mesin e këtyre dijetarëve të mëdhenj, që shkëlqeu në lindje e në perëndim të botës islame ishte edhe Ibn Atijje el Endelusi.

[1] Dr. Abdulvehab Fajid, *Menhexh Ibn Atijje fi tefsiri-l Kurani-l Kerim*, Kajro, 1973, ff. 67-72; Ebu Xha'fer ed-Dabbi, *Bug'jetul Multemis fi tarih rixhali ehli-l Endelus*, Kajro-Bejrut, 1989, vëll. II, dosja (1106) f. 506; Ibn Atijje el Endelusi, *El-Muharreru-l Vexhiz fi tefsiri-l Kitabi-l Aziz*, nga parathënia e shkruar nga shejh Mexhid Mekki, botuar në Bejrut në një vëllim prej 2020 faqesh në vitin2002, f. 3.

Meqenëse rridhte prej një familjeje dijetarësh, ishte e natyrshme që edhe Ibn Atijje të vazhdonte rrugën e të parëve të tij në këtë drejtim. Mësimet e para i mori nga i ati, i cili ishte njohës i madh i shkencave të fikhut dhe të hadithit, për se edhe kishte fituar gradën "hafidh" i hadithit. Nga babai i tij mësoi po ashtu edhe tefsirin.

Ibn Atijje kishte udhëtuar nëpër qytete të ndryshme të Spanjës, vetëm për të mësuar nga dijetarët e mëdhenj të kohës së tij. Nëse fizikisht nuk mund ta takonte ndonjërin prej tyre, atëherë iu shkruante dhe iu dërgonte letra, nëpërmjet të cilave kërkonte mendimin e tyre rreth një çështjeje të caktuar. Shumë prej këtyre dijetarëve i lëshuan edhe *"ixhazet",* sa që thuhet se në moshën 20 vjeçare, ishte i kompletuar si një dijetar i gjithanshëm.

Ne këtu, do të përmendim vetëm disa prej dijetarëve më të mëdhenj, nga të cilët Ibn Atijje mësoi apo mori ixhazet, sepse numri i tyre është shumë më i madh. Vetë, Ibn Atijje e përmend se ishin diku mbi 30 mësues nga të cilët mori mësime fetare. Disa nga këta mësuesit e tij janë:

1. Galib ibn Abdurrahman (441-518 h.) babai i Ibn Atijjes. Ishte dijetar i gjithanshëm në hadith, fikh, tefsir etj. Në *"Bug'jetul Multemis...",* është shënuar se babi i tij e ka zgjuar disa herë natën Ibn Atijjen dhe i ka thënë: *"O biri im, ngrihu dhe shkruaje këtë e këtë, në filan vendin në tefsirin tënd."*[2]
2. Ebu Ali el-Gassani (427-498 h.) juristi dhe muhaddithi më i njohur i kohës së tij. Nga ky mësoi shkencat e gjuhës arabe, poezinë etj.
3. Ebu Ali es-Sadefi (vdiq 514 h.). Ishte Imam i muhaddithinëve në kohën e tij, dhe prijës i dijetarëve të Andaluzisë në hadith, pas Ebu Ali el Gassanit.
4. Ebu Abdallah Muhamed bin Ferexhe el Kurtubij (404-497), një prej juristëve më të shquar andaluzian.
5. Ebu Muhamed Abdurrahman bin Ittab bin Muhsin el Kurtubij (433-520 h.), po ashtu një prej juristëve të famshëm të Spanjës. Ibn Beshkevali për të thotë: *"Ishte i fundit nga brezi i dijetarëve të*

[2] *Bug'jetul Multemis fi tarih rixhali ehli-l Endelus*, vëll. II, dosja (1281), f. 578.

famshëm të Andaluzisë në shkencën e isnadeve dhe të transmetuesve."[3]

6. Imam Ebul Hasen Ali bin Ahmed el Ensari, i njohur si Ibnu-l Badhish (444-628 h.). Ibn Atijje e ka përshkruar këtë mësues të tij si njohësin më të thellë të gjuhës arabe dhe shkencave të saj, pastaj si njërin prej recituesve më të mirë të Kuranit në kohën e tij. Atëbotë, ndoshta ishte i vetmi që librin *"El-Kitab"* të Sibevejhit e dinte përmendësh.
7. Ebu Muhammed Abdul-Xhebbar ibn Sulejman,
8. Ebu Muhammed el-Kajrevani,
9. Ebu Xha'fer ibnul-Kulej'i, e të tjerë.[4]

Nxënësit e Ibn Atijjes

Në të gjallë të tij, Ibn Atijje arriti famë të madhe në mesin e dijetarëve, kështu që ishte e natyrshme që pranë vetes të kishte edhe shumë nxënës, të cilët më vonë edhe vetë u bënë dijetarë me nam anekënd botës islame, ndër të cilët do të veçonim:

1. Ebul-Kasim Abdurrahman ibn Hubejshi (504-584 h.), historian, njohës i shkencave të gjuhës arabe, i kiraeteve, hafidh i shquar i kohës së vet dhe kadi në Shekar e më pas edhe në Murcia.
2. Abdulmun'im Muhamed bin Abdurrahim el Hazrexhi, i njohur si Ibnu-l Furs, kadi andaluzian, dhe një prej dijetarëve më me nam i Granadës. Ishte kadi në disa qytete të Spanjës si në Shakr, Vadesh, Xhejjan dhe në Granadë. Është autor i veprës *Ahkamul-Kuran*.
3. Muhamed Abdulmelik bin Ebul Hisal el Faki'i,
4. Ebu Bekr Muhammed ibn Ebi Hamza el-Mursi,
5. Ebu Xha'fer Ahmed ibn Medaë el-Lahmiel Kurtubi,
6. Ebul Hasen Ali bin Ahmed esh-Shekuri,
7. Ebu Bekr Muhammed Hajr el-Ishbili,

---

[3] Ibn Beshkeval, *Es-Siletu,* Kajro-Bejrut, 1989, vëll. II, f. 512.

[4] *Menhexh Ibn Atijje fi tefsiri-l Kurani-l Kerim*, ff. 40-52; Shih edhe parathënien e tefsirit *El-Muharreru-l Vexhiz*, shkruar nga shejh Mexhid Mekki, f. 2.

8. Ebu Bekr Muhamed bin Abdulmelik el Mursi,
9. Ebu Bekr ibn Tufejl el-Kajsi etj. Ky i fundit është filozofi i njohur islam me përmasa botërore, autor i veprës po ashtu shumë të njohur *Hajj ibn Jakdhan*[5] *etj.*

Ibn Atijje si dijetar

Pseudonimin Ibn Atijje e ka trashëguar nga gjyshi i tij. Me të njëjtin pseudonim njihej edhe babai i tij Galibi, kështu që dijetarët shpeshherë i ngatërrojnë, po dallimi ndërmjet tyre është se Ibn Atijje për të cilin po flasim, është autor i tefsirit të njohur: *El-Muharreru-l vexhiz fi tefsiri-l-Kitabi-l-aziz* dhe ishte kadi vetëm në Almeri, kurse babai i tij ka qenë kadi në Granadë.

Se për çfarë kalibri prej dijetari bëhet fjalë, mund të konstatojmë se ishin të rrallë ata dijetarë që meritonin pozitën e kadiut, që do të thotë se vetëm ata më të aftët dhe që shquheshin për njohuri të thella në shkenca islame, ishin të denjë për këtë post.

Ibn Atijje radhitet në mesin e dijetarëve më të mëdhenj të Ehli Synetit. Allahu xh.sh. i kishte dhuruar aftësi të mëdha, dhe zgjuarsi të pashoqe, të cilat i shfrytëzoi për mrekulli, duke e lënë të pashlyeshëm emrin e tij në historinë islame. Disa dijetarë e konsiderojnë si dijetar të gjithanshëm në disiplinat fetare që ishin të njohura deri atëherë. Megjithatë famën më të madhe e arriti me tefsirin e tij *El-Muharreru-l vexhiz fi tefsiri-l-Kitabi-l-aziz,* për të cilin dijetarët kanë folur me pietetet më të larta, duke e vlerësuar atë si një ndër tefsiret më të mirë të shkruara ndonjëherë nga dora e njeriut.

Përveç tefsirit u shqua edhe në fikh, sidomos në atë të medhebit malikij, drejtim juridik të cilin e kishin pothuajse të gjithë banorët e Andaluzisë. Falë këtyre njohurive të thella në fikh dhe në shkencat ndihmëse të saj, u emërua si kadi. U shqua gjithashtu edhe në shkencat e hadithit, për

[5] Islamferah el Halifete Sulejman, *Ibn Atijje ve menhexhuhu fi tefsirihi El-Muharreru-l Vexhiz,* Hartum, Sudan, 2007, ff. 28-29.

se mund të bindemi gjatë leximit të tefsirit të tij, ku shohim se gjatë komentimit përdor shumë hadithe.

Njohuritë nga hadithi i kishte përvetësuar nga babai i tij, për të cilin thamë se ishte *"hafidh"* i shkencës së hadithit. Ishte i njohur edhe në shkencat e gjuhës arabe, dhe me ëndje shkruante poezi, të cilat edhe sot e kësaj dite vlerësohen lart.

Përveç tefsirit, nga veprat e tij ka mbijetuar vetëm edhe një vepër tjetër e quajtur *El-Bernamixh,* e cila është ende dorëshkrim, por është e vlefshme, sepse përmban shënimet autobiografike për të gjitha veprat e tij, pastaj shënimet për mësuesit dhe nxënësit e tij etj.[6] Mjerisht, pothuajse shumë prej këtyre veprave të Ibn Atijjes, po edhe të dijetarëve të tjerë kanë humbur ose janë shkatërruar, pak nga pakujdesia e myslimanëve, e më shumë si shkak i djegieve të tyre nga pasojat e luftërave që u zhvilluan vazhdimisht në truallin e Spanjës, sidomos me rastin e rënies përfundimtare të Granadës, me ç'rast nga spanjollët u dogjën me mija libra dhe dorëshkrime të vlefshme, për të cilat kanë shprehur dhimbje shkencëtarët nga e tërë bota, pavarësisht përkatësisë fetare.

Vlerësimet e dijetarëve për Ibn Atijjen dhe tefsirin e tij

S'ka dyshim se tefsiri i tij, për të cilin do të bëjmë fjalë, është një prej veprave më madhështore të shkruara ndonjëherë në shkencën e tefsirit, me metodën e komentimit tradicional.

Në lidhje me vlerën dhe peshën e këtij tefsiri, kanë folur dijetarët më të mëdhenj të botës islame, dhe pothuajse të gjithë janë të pajtimit se tefsiri i Ibn Atijjes *El-Muharreru-l vexhiz fi tefsiril-Kitabi-l-aziz* konsiderohet si një prej tefsireve më të mirë dhe më të saktë të shkruar ndonjëherë në këtë lëmë. Shumë prej këtyre dijetarëve me plot të drejtë thonë se ky tefsir është ende i patejkalueshëm, sepse Ibn Atijje në të mblodhi materien nga të gjithë librat e tefsirit para tij, duke i përzgjedhur gjërat më të mira, duke i shkurtuar dhe klasifikuar me një mjeshtëri dhe afinitet të

[6] Dr. Muhammed Husejn edh-Dhehebi,*Et-Tefsiru vel mufessirune,* Kajro 2000, vëll. I, f. 171.

rrallë prej dijetari. Zaten, nga vlerësimet e dijetarëve, del në pah madhështia dhe vlera e një vepre të shkruar.

- Ibn Amire ed-Dabbi (vdiq 599 h.) në lidhje me këtë tefsir thotë: *"Ibn Atijje ka shkruar një vepër të vëllimshme, në të cilën përfshiu çdo gjë të vlefshme që është shkruar nga dijetarët para tij. Për të më ka folur mësuesi im Kadi Abdurrahman bin Muhamed, i cili këtë tefsir e kishte lexuar të tërin para tij (d.t.th. Ibn Atijjes) në Almeri, kur ai ishte kadi atje."*[7]

- Ibnul Abari (vdiq 658 h.) thotë: *"Vlera e krijimtarisë së tij në tefsir është e jashtëzakonshme. Shumë njerëz e kanë përshkruar atë për ta lexuar, e shumë prej tyre edhe e kanë dëgjuar drejtpërdrejtë prej tij."*[8]

Ndërsa Ali bin Seidi (vdiq 685 h.) thotë: *"Ebu Muhamed Ibn Atijje el Garnati ka shkruar një vepër të madhe në tefsir, me të cilin u bë i famshëm në lindje e në perëndim. Autori i këtij tefsiri është prej njerëzve më të spikatur të shekullit të gjashtë."*[9]

Dijetari tjetër Ebul Hasen Ali bin Abdullah en-Nebahi (vdiq 800 h.) e ka vlerësuar lart tefsirin e Ibn Atijjes me fjalët: *"E shkroi librin e tij në tefsir dhe e quajti "El-Vexhiz...". Ai vërtet solli një thurje të shkëlqyeshme dhe madhështore."*[10]

Një mendim të tillë e ka shprehur edhe mendimtari i madh Ibn Ferhuni, i cili për të shkruan: *"Kadiu Ebu Muhamed Abdulhakku ishte dijetar i shquar në tefsir, dispozita, hadith, fikh, sintaksë, gjuhë, letërsi, Ai ishte kadi në Almeri dhe ishte shembull për të gjithë në zgjuarsi. Është autor i tefsirit të quajtur "El-Vexhiz...", në të cilin shkriu tërë afinitetin e tij prej dijetari. Emri i tij u bë i dashur në çdo vend të botës (islame)"*[11] - (sqarim yni S.B.)

---

[7] *Bug'jetul Multemisi*, vëll. II, f. 506.

[8] Ibnu-l Abari, *El-Mu'xhem fi ashab Kadi el Imam Ebi Ali Es-Sadefi*, Kajro, 2000, f. 261.

[9] Ahmed bin Muhamed et-Telmisani, *Nef'hu-t-Tib min gusni-l Endelusi-r-rretib*, Bejrut, 2015, vëll. 2, f. 179.

[10] Ali bin Abdullah en-Nebahi, *Tarih Kudati-l Endelus*, Kajro, 1948, f. 109.

[11] Ibn Ferhun el Malikij, *Ed-Dibaxhul mudhheb fi ma'rifeti aëjan ulemai-l medhheb*, Kajro, 1976, vëll. II, f. 57.

Edhe Imam Sujutiu e radhit Ibn Atijjen në panteonin e kolosëve më të mëdhenj të tefsirit të të gjitha kohëve kur thotë: *"E ka shkruar një tefsir të Kuranit fisnik, dhe ky është dëshmuesi më i mirë për imamllëkun e tij si dijetar në shkencat e gjuhës arabe."*.[12]

Ibn Halduni i famshëm, në veprën e tij të njohur në përmasa botërore *El-Mukadime*, e çmon lart kontributin e Ibn Atijjes në tefsir, dhe thotë se ky ishte i pari dijetar mysliman, që kritikoi dhe kundërshtoi ashpër futjen e israiliateve në tefsir. Në lidhje me Ibn Atijjen, ai e thotë edhe këtë: *"...Pastaj në mesin e mufessirëve të mëvonshëm të Magrebit[13] u shfaq Ebu Muhammed Abdulhakk Ibn Atijje, i cili bëri një përzgjedhje të kombinuar të të gjitha tefsireve të shkruara para tij, gjithnjë duke gjurmuar më të saktit dhe më të mirët prej tyre. Ai e arriti këtë sepse në mënyrë të shkëlqyeshme i radhiti të gjitha këto pjesë të zgjedhura në veprën e tij madhështore, të cilën e përdorin dijetarët e Magrebit dhe të Spanjës"*.[14]

Ndonëse Ibn Tejmije në librin e tij *Mukaddimetu fi Usuli-t-Tefsir*, e kritikon Ibn Atiijen, se nuk i ka kundërshtuar sa duhet mendimet e muteziles, megjithatë ai njërën nga veprat e tij *El-Fetava*, flet fjalë miradije për tefsirin e tij, dhe kur bën një krahasim në mes këtij tefsiri dhe *Kesh-shafit* të Zemahsheriut, thotë: *"Tefsiri i Ibn Atijjes është më i mirë dhe më i besueshëm në transmetimin e komentimeve tradicionale sesa ai i Zemahsheriut. Tefsiri i Ibn Atijjes është ndikuar më pak nga risitë, edhe pse disa prej tyre aty-këtu mund të hasen në të. Vërtet ky tefsir është shumë më i mirë dhe më i vlefshëm sesa Kesh-shafi i Zemahsheriut, dhe mbase është tefsiri më i denjë i shkruar deri më sot"*[15].

Ndërsa dijetari tjetër i famshëm nga Granada e Spanjës, Ebu Hajjan El Endelusi, në parathënien e tefsirit të tij, flet me pietetet më të larta për Ibn Atijjen kur thotë: *"Ai është pa dyshim prej mufessirëve më të shquar*

---

[12] Imam Sujutiu, *El-Bug-jetu-l vuati fi tabekati-l-lugavijjine ve-n-nuhati*, Kajro, 1964, f. 295.

[13] Fjala Magreb në të kaluarën përfshinte Marokun, Tunisin, Mauritaninë, Algjerinë, një pjesë të Libisë, një pjesë të Saharës Perëndimore si dhe Spanjën e Portugalinë, ndërsa sot me këtë emërtim njihet vetëm Maroku.

[14] Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, Damask, 2004, vëll. II, f. 176.

[15] Shejhu-l Islam Tekijjuddin Ahmed Ibn Tejmijje el Harrani, *Mexhmuatu-l Fetava*, Mensure, 2005, vëll XIII, f. 193; *Menhexh Ibn Atijje fi tefsiri-l Kurani-l Kerim,* f. 220.

që u morën me komentimin e Librit të Allahut. Ai ishte imam dhe shembull për mufessirët e tjerë. Ishte shumë i sjellshëm, rridhte prej një familjeje me tradita islame, ishte i zgjuar dhe shumë punëtor." Ndërsa duke i krahasuar tefsirin e Ibn Atijjes dhe atë të Zemahsheriut thotë: *"Tefsiri i Ibn Atijjes është më gjithëpërfshirës dhe më i spastruar, ndërsa tefsiri i Zemahsheriut është më i shkurtër por më i komplikuar për t'u kuptuar."*[16]

Ebu Hajjani kur i vlerëson këta dy dijetarë për ta thotë: *"Këta dy burra ishin kalorës të vërtetë nderi të shkencës së tefsirit. Ata shkruan dhe tefsiret e tyre u përhapën ndërsa emrat e tyre mbetën të paharruar në çdo vend. Ata ishin bashkëkohës në lindje, e thuajse bashkëkohës edhe në vdekje."*[17]

Ez-Zirikliu për Ibn Atijjen thotë: *"Ishte mufessir dhe jurist (fekih) i madh andaluzian, me prejardhje nga Granada. Njohës i i shkëlqyeshëm i dispozitave dhe i haditheve. Ka qenë poet, po edhe kadi nëAlmeria".*[18]

Edhe mufessiri i shekullit XX, Ibn Ashuri, flet fjalë miradie për këtë tefsir të vlefshëm.[19]

Ndërkohë, edhe një prej orientalistëve të shquar dr. Arthur Xhefri, në analizën që ia bën parathënies së tefsirit të Ibn Atijjes ndër të tjera thotë: *"Tefsiri i Ibn Atijjes* 'El-Muharreru-l Vexhiz fi tefsiri-l Kurani-l Aziz'*, ka vlerë të madhe shkencore, Ai konsiderohet si referencë bazike e të shumtës së asaj me të cilën është bërë i njohur Kurtubiu në tefsirin e tij* 'El-Xhamiu li Ahkami-l Kuran'. *Ky fakt,është argument i pakontestueshëm për peshën dhe rëndësinë e madhe që ka ky autor dhe domosdoshmërinë e botimit të kësaj vepre."*[20]

Ndërsa dijetari bashkëkohor dr. Dhehebiu, në lidhje me këtë tefsir, jep këtë vlerësim: *"Tefsiri i Ibn Atijjes ka një vlerë të madhe shkencore në mesin e librave të tefsirit po edhe në mesin e mufesirëve. Kjo për*

---

[16] Ebu Hajjan el Endelusi,*El-Bahrul Muhiit*, Bejrut, 1993,vëll. I, f. 9.

[17] *Po aty*, vëll. I, f. 20-21; Shih edhe: Muhamed Safa Shejh Ibrahim Haki, *Ulumul Kuran min mukaddimati-t-tefasir*, Bejrut, 2004, vëll. I, f. 364.

[18] Hajru-d-din ez-Zirikli, *El-A'ëlam*, Bejrut, 2002, vëll. III, f. 282.

[19] Ibn Ashur, *Et-Tefsir ve rixhaluhu*, Kajro, 1970, ff..60-64.

[20] *Menhexh Ibn Atijje fi tefsiri-l Kurani-l Kerim*, ff. 268.

shkak se autori i ka shtuar kësaj vepre diç edhe nga frymëzimi që vërshonte nga shpirti i tij dijedashës, duke qenë i saktë, i dashur dhe i pranueshëm nga të gjithë. S'ka dyshim se Ibn Atijje bëri një punë shumë të mirë në këtë tefsir duke sjellë disa elemente të reja dhe freskuese në shkencën e tefsirit, për se emri i tij mori dhenë. Ky tefsir është argumenti më i fortë se atëbotë, autori i tij ishte i paarritshëm në disiplinat e gjuhës arabe dhe në disiplinat e tjera…Mjerisht që ky tefsir është ende në dorëshkrim".[21]

Gjatë kohës kur dr. Dhehebiu kishte dhënë këtë vlerësim, tefsiri i Ibn Atijjes vërtet ende ishte në dorëshkrim, por fatmirësisht, ndoshta dy vjet më vonë, ky tefsir do ta shihte dritën e botimit për herë të parë në Doha të Katarit, në vitin 1977, kur emiri (princi) i Katarit dha një donacion personal.[22]

Si përfundim i të gjitha këtyre vlerësimeve që i përcollëm nga dijetarët e hershëm dhe ata bashkëkohorë, këtu do të përmendim fjalët e dr. Abdulvehab Fajid, i cili e ka shkruar një vepër madhështore rreth metodologjisë së Ibn Atijjes në tefsirin e tij *El-Muharreru-l Vexhiz,* dhe thotë: *"Sipas mendimit tim, Tefsiri i Ibn Atijjes në kohën e vet, simbolizoi një etapë të re nga etapat e gjata nëpër të cilat kaloi tefsiri, Këtë etapë pa dyshim e vulosi Ibn Atijje me tefsirin e tij, duke tubuar në një vend komentimet tradicionale dhe ato racionale. Ai i kushtoi rëndësi të veçantë edhe kiraeteve dhe tërhoqi vërejtjen për ata (mufessirë) që do të vinin më vonë,që të ishin të kujdesshëm me transmetimin e israiliateve."*[23]

Burimet e Ibn Atijjes gjatë komentimit

Ibn Atijje, i takon atyre dijetarëve largpamës, i cili duke njohur mentalitetin e besimtarëve dhe dijetarëve të kohës së vet, iu përvesh punës për ta përpiluar një tefsir të pranueshëm nga të gjithë. Ai me mjeshtri, dhe me afinitetin që ia kishte dhuruar Allahu i Madhërishëm, mblodhi nektar nga të gjitha tefsiret dhe kështu gjeneratave të mëvonshme ua ofroi një Ajkë

[21] *Et-Tefsiru vel mufessirune,*vëll. I, f. 172.

[22] Fehd ibn Abdurrahman er-Rrumi, *Buhuth fi Usuli-t-Tefsiri ve menahixhihi,* f. 149, Rijad 1413 h.

[23] *Menhexh Ibn Atijje fi tefsiri-l Kurani-l Kerim*, f. 269.

të vërtetë të komentimit të Kuranit famëlartë, saqë me plot të drejtë disa e kanë quajtur si tefsirin më të çmuar të shkruar ndonjëherë nga dora e ndonjë dijetari.

Gjatë shfletimit të tefsirit të tij *"El-Muharrerul Vexhiz",* do të shohim se ai u shërbye me literaturë të bollshme dhe me mendimet e shumë dijetarëve që shkruan para tij, por edhe të atyre bashkëkohës të tij, në shumë shkenca, si në tefsir, shkencën e kiraeteve, të gjuhës arabe dhe shkencave të saj, në hadith, fikh, usuli fikh, histori islame etj.

Ndonëse koha në të cilën jetoi Ibn Atijje ishte e rënduar nga luftërat e shumta dhe, udhëtimi apo sigurimi i kopjeve të dorëshkrimeve të dijetarëve para tij ishte një ndërmarrje bukur e vështirë, megjithatë ai ia doli me sukses kësaj sfide.

Madje, siç do të shohim nga fletët e këtij tefsiri, Ibn Atijje nuk ishte vetëm një përcjellës pasiv i qëndrimeve të dijetarëve të mëparshëm, përkundrazi, ai lëshohej në polemika rreth mendimeve të tyre, duke dhënë shenjë se cili mendim i tyre ishte më i saktë e cili jo. Lexuesi i tefsirit të Ibn Atijjes shumë lehtë mund ta vërejë kontributin e tij madhështor në këtë lëmë.

Burimet të cilat i ka shfrytëzuar nga lëmi i Tefsirit

Nga burimet e shfrytëzuara në lëmin e Tefsirit, do të veçonim:

- Tefsirin e Taberiut (vdiq 310 h.), *El-Xhamiu-l Bejan an te'vili aji-l Kuran*. Nga shfletimi i tefsirit të Ibn Atijjes, mund të vërejmë se ndonëse shumë herë e ka cituar tefsirin e Taberiut, jo gjithherë është pajtuar me mendimet e tij, madje nganjëherë edhe i ka kundërshtuar ato. Këtu shihet personaliteti i një dijetari të madh, sepse ai për shumë gjëra e shprehte lirisht edhe mendimin e vet personal.

  Nganjëherë Ibn Atijje ka përdorur shprehjet e Taberiut, pa dhënë shenjë se i ka huazuar nga ai, por në të shumtën e rasteve kur i ka përcjellë mendimet e tij, duke e cituar atë me emër dhe fjalë për fjalë, siç ka vepruar tek pjesa e fundit e ajetit (7) te surja El-Fatiha: *"E jo në rrugën e atyre që kanë humbur"*[24]

[24] Shih: *El-Muharrerul Vexhiz,* (botimi i Katarit) vëll. I, f. 93.

- Tefsirin e Ebu Bekr el Mevsilij en-Nikashi (vdiq 361 h.), të quajtur *"Shifau-s-sudur"*. Ndonëse është thirrur disa herë në tefsirin e tij, megjithatë, në të shumtën e rasteve e ka shfrytëzuar kur ka përmendur ndonjë israiliat, dhe pothuajse në të shumtën e rasteve, ka dhënë shenjë për dobësinë e asaj që është përcjellë nga Nikashi.
- Ibn Atijje ka shfrytëzuar si burim edhe tefsirin e Mehdeviut (vdiq 430 h.) të quajtur *"Et-Tahsil li fevaid Kitabi-t-tefsil el Xhamiu li ulumi-t-tenzil",* dhe
- Tefsirin e Mekkiut (vdiq 437 h.), të njohur me emrin: *El-Hidajetu ila bulugi-n-nihajeti fi ilmi meani-l Kurani ve tefsirihi ve envau ulumihi*. Edhe nga ky tefsir, Ibn Atijje ka përdorur disa segmente, por gjithnjë duke theksuar për dobësitë që gjenden në të. Edhe ky tefsir, si ai i Nikashit dhe i Mehdeviut, vazhdojnë të jenë në dorëshkrim.

Burimet e tij në shkencën e Kiraeteve

Ibn Atijje gjatë komentimit të tij, ka shfrytëzuar burime edhe nga shkenca e kiraeteve, ndër të cilat do të përmendim:

- *El-Huxh-xhetu fi ileli-l kira'ati es-seb'ati* nga Ebu Ali el Farisij (vdiq 377 h.).
- *El-Muhtesib li tebjini vuxhuh shevadh el kira'at vel-idahu anha* nga Ebul Fet'h ibn Xhini (392 h.), dhe
- Veprat e Ebu Amr ed-Dani (vdiq 444 h.), rreth kiraeteve sic janë: *Et-Tejsir*, *Xhamiul bejan fil kira'ata es-seb'i, El-Muhteva ala shadh-dhi-l kira'at* etj.

Burimet e Ibn Atijjes në librat e Hadithit

Nga lëmi i shkencës së hadithit, gjatë shfletimit të tefsirit të Ibn Atijjes, shohim se ai ka përdorur si burime këto vepra:

- Sahihun e Buhariut (vdiq 256 h.);
- Sahihun e Muslimit (vdiq 261 h.);
- Sunenin e Ebu Davudit (vdiq 275 h.);
- Sunenin e Tirmidhiut (vdiq 279 h.);
- Sunenin e Nesaiut etj. (303 h.).

Burimet e Ibn Atijjes në librat e Gjuhës, Sintaksës dhe Morfologjisë

Në këtë fushë, Ibn Atijje ka shfrytëzuar disa vepra të rëndësishme të cilat ndërlidhen me aspektin gjuhësor e sintaksor dhe të cilat kanë lidhje edhe me tekstet apo ajetet kuranore. Ai në tefsirin e tij shumë nga këto vepra i cek me emra, e nganjëherë mjafton vetëm duke përmendur emrin e autorit:

- *El-Ajnu* nga Halil ibn Ahmed (vdiq 175 h.);
- *Meani-l Kuran* nga Ferrai (vdiq 207 h.);
- *Mexhazu-l Kuran* nga Ebu Abidete ibnul Muthenna (vdiq 209 h.);
- *Islahul mantiki ve-l elfadhi* nga Ja'kub ibn Es-Sekit (vdiq 244 h.);
- *El-Kitab* të Sibevejhit (vdiq 285 h.), vepër e pa tejkaluar deri më sot;
- *El-Fesih* nga Ebu-l Abas Ahmed bin Jahja bin Tha'leb (vdiq 291 h.);
- *Meani-l Kuran* nga Zuxhaxhi (vdiq 311 h.);
- *El-Agfal* nga Ebu Ali el Farisij (377 h.);
- *El-Muxhmel* nga Ahmed ibn Faris (vdiq 395 h.);
- *El-Muhassas ve-l muhkem* nga Ali ibn Ismail (vdiq 485 h.), si dhe disa vepra nga dijetarët e Basrës dhe të Kufës në lëmin e Sintaksës.

Burimet e Ibn Atijjes në librat e Fikhut

Ibn Atijje ka përdorur në tefsirin e tij edhe disa vepra nga fikhu, ndër të cilat do të veçojmë:

- *Muvettain* e Imam Malikut (vdiq 179 h.);
- *El-Muhtesar* nga Abdullah bin Abdulhakem (vdiq 214 h.);
- *El-Mudevvenetu* nga Sahnun bin Seid (vdiq 240 h.);
- *El-Vadihatu* nga Abdul Melik el Endelusij (vdiq 238 h.);
- *El-Ishraf ala medhahibi ehlu-l ilmi fil- ixhtimai vel ihtilafi*, nga Ebu Bekr en-Nisaburi (vdiq 309 h.);
- *Et-Tefriu fi mesaili-l fikh* nga Ebul Kasim ibnul Xhel-lab (vdiq 378 h.);
- *El-Utbijjetu* nga Muhamed bin Ahmed ibn el Utbij el-Endelusij (445 h.).

Burimet e Ibn Atijjes në librat e Akaidit-Ilmul Kelamit

- Si burime nga veprat e Ilmul Kelamit, Ibn Atijje ka shfrytëzuar pothuajse shumicën e librave të Imam Esh'ariut (vdiq 334 h.);
- Veprat e Imam Bakilaniut (vdiq 403 h.), siç janë *Et-Temhid etj.;*
- Veprat e Xhuvejnit, i njohur si Imamu-l Haremejn (vdiq 478 h.), sic janë *El-Irshad,* etj.

Burimet e Ibn Atijjes në librat e Historisë

Kurse sa i përket librave të historisëa, ai ka përmendur:
- *Siretu-r-Rresul* nga Muhamed bin Ishak bin Jesar el Matlebi (vdiq 150 h.)

Ndikimi i Ibn Atijjes te mufessirët e mëvonshëm

Meqenëse Ibn Atijje ishte ndër të parët që vuri disa parime në shkencën e tefsirit dhe iu qas komentimit të Kuranit me një metodologji të re e tërheqëse, nuk është aspak çudi pse shumë mufessirë të tjerë pas tij, ta merrnin atë si shembull dhe të ndiqnin po këtë metodë të punës që ai e trasoi. Kjo flet më së miri se çfarë vlere të madhe ka tefsiri i tij. Meqenëse jetoi në Spanjë, ishte shumë e natyrshme që nga mësimet e tij të ndikoheshin më së shumti dijetarët e Andaluzisë dhe të Magrebit. Ata që u ndikuan nga tefsiri i Ibn Atijjes dhe e përdorën atësi referencë janë:

1. Imam Kurtubiu (vdiq 671 h.) autor i tefsirit të mirënjohur *El-Xhamiu li Ahkami-l Kuran.*
   Ibn Halduni thotë se Kurtubiu pothuajse në tërësi ndoqi këtë metodologji të punës të Ibn Atijjes,[25] me një dallim që Kurtubiu i kushtoi kujdes më të madh besueshmërisë së haditheve, por në anën tjetër përdori më shumë israiliate, gjë që nuk mund të thuhet edhe për Ibn Atijjen, i cili, ndonëse diku-diku ka cekur israiliate, ato i ka përmendur vetëm në mënyrë kritike dhe sa për t'i shpërfytyruar.

[25] Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, vëll. II, f. 176.

2. Ebul Kasim Muhamed bin Ahmed bin Abdullah Ibn Xhuzijj el Kelbij el Garnatij (vdiq 741 h.), autor i tefsirit *Et-Tes'hil li Ulumi-t-Tefsir.*
3. Ebu Hajjan el Endelusi (vdiq 745 h.) autor i tefsirit *El-Bahru-l Muhit.*
4. Abdurrahman ibn Muhammed bin Mahluf eth-Thealebi (vdiq 875 h.), autor i tefsirit *El-Xhevahirul hisan fi tefsir-l-Kuran.* Ai në parathënien e tefsirit të tij, thotë se për bazë kishte tefsirin e Ibn Atijjes, të cilin e kishte shkurtuar dhe e kishte plotësuar me disa gjëra të vlefshme nga tefsiret e tjera.[26]
5. Muhamed ibn Ali esh-Shevkani (vdiq 1260 h.) autor i tefsirit *Fet'hu-l Kadir*.
6. Shihabuddin Mahmud el Alusi (vdiq 1270 h.) autor i tefsirit *Ruhu-l Meani fi tefsiri-l Kurani-l Adhim ve-s-seb'i-l methanij*. Ai në tefsirin e tij ka përcjellë mendimet e Ibn Atijjes kryesisht në sferën e kiraeteve dhe disa mendime të tij gjuhësore.
7. Muhamed Xhemaluddin el Kasimij (vdiq 1332 h.), autor i tefsirit *Mehasinu-t-te'vil.*
8. Muhamed ibn Ashur (vdiq 1393 h.) autor i tefsirit të njohur *Et-Tahriru ve-t-Tenviru.*[27]

Natyrisht, numri i dijetarëve të tefsirit, të cilët e kanë shfrytëzuar tefsirin e Ibn Atijjes është shumë më i madh, por ne u mjaftuam vetëm me disa prej tyre.

[26] Abdurrahman ibn Muhammed eth-Thealebi,*El-Xhevahirul hisan fi tefsir-l-Kuran*, vëll. I, f.117, Bejrut, 1997.

[27] Maxhid Davud Mahmud el Jasin, *El-Kira'at fi tefsiri El-Muharreru-l Vexhiz-dirasetun delalijjetun*, Basra, 2012, ff. 24-25.

Disa vërejtje të dijetarëve ndaj tefsirit të Ibn Atijjes

Shumica e dijetarëve, ashtu siç pamë nga fjalët e tyre, kanë folur fjalë të mëdha për Ibn Atijjen dhe e kanë lavdëruar tefsirin e tij, ndërsa të paktë janë ata që e kanë kritikuar atë, për ndonjë segment, ashtu siç ka vepruar f.v. Ibn Tejmije[28], i cili e kritikon Ibn Atijjen se në disa çështje akaidologjike është treguar më i afërt me qëndrimet e muteziles sesa me ato të Ehli Synetit. Por, nëse analizohen hollësisht këto qëndrime të tij, do të shohim se as Ibn Tejmije e as dr. Dhehebiu[29], i cili në një mënyrë i ka miratuar vërejtjet e Ibn Tejmijes, nuk kishin të drejtë në këto kritika, sepse realiteti flet krejt ndryshe. Ibn Atijje në fakt ishte një dijetar që mbrojti denjësisht parimet e Ehli Synetit, aq më parë kur dihet sigurt se ai në Ilmul Kelam, ndiqte shkollën e Imam Esh'ariut. Madje në tefsirin e tij do të shohim se si i ka kritikuar ashpër qëndrimet e ngurta të muteziles lidhur me cilësitë dhe emrat e Allahut, pastaj për mohimin e mundësinë për ta parë Allahun xh.sh. nesër në Ahiret nga ana e tyre etj.. Ndërsa ajo që i vihet në barrë Ibn Atijjes nga Ibn Tejmije, është komentimi i ajetit 26 i sures *Junus:"Atyre që bëjnë vepra të mira, u takon e mira (Xheneti) madje edhe më tepër (e shohin Allahun).",* në të cilin Ibn Atijje ka thënë: "Ka thënë një grup që është xhumhuri (pjesa dërmuese e dijetarëve) se fjala *'el-husna'* nënkupton Xhenetin, kurse fjala *'ez-zijadetu'* nënkupton shikimin në Madhërinë e Allahut nesër në Ahiret. Këtë hadith nga Pejgamberi a.s. Suhejbi e ka transmetuar nga Ebu Bekri, Hudhejfe, dhe Ebi Musa el Esh'ariu." Pastaj Ibn Atijje vazhdon e thotë: "Ndërsa një grupacion tjetër (fjala është për mutezilet - sqarim yni, S.B.) kanë thënë se fjala *'el-husna'* është mirësia-vepra e mirë, kurse fjala *'ez-zijadetu'* nënkupton shumëfishimin e veprave të mira deri në shtatëqind. Në fund të komentimit Ibn Atijje thotë:*"Po të mos ishin fjalët e shumicës-xhumhurit rreth mendimit të parë, do të thosha se mendimi i dytë, do të ishte më i pranuari."*[30]

---

[28] Ibn Tejmije, *Mukaddimetu fi Usuli-t-Tefsir*, Damask, 1972, f. 90.

[29] *Et-Tefsir vel mufessirune*, vëll I, f. 173.

[30] Tefsiri i Ibn Atijjes (botimi i Katarit) vëll. IV, f. 473.

Dr. Dhehebiu në fund konstaton se mbase ky ajet dhe disa ta ngjashëm, tregojnë se Ibn Atijje ka anuar pak kah mendimet e muteziles, dhe ky ajet ndoshta ka qenë shkas që edhe Ibn Tejmije ta ketë dhënë vërejtjen e vet drejtuar Ibn Atijjes, rreth qëndrimit të tij ndaj muteziles.

- Një prej vërejtjeve të tjera ndaj tefsirit të Ibn Atijjes, sipas disa kritikëve, është shtjellimi paksa më i gjatë i disa çështjeve gjuhësore, sintaksore e pak edhe te *kiraetet,* gjëra të cilat e rëndojnë lexuesin e sotëm të rëndomtë, duke shkaktuar tek ai një lloj monotonie.

- Ndonëse ishte njohës i thellë i haditheve profetike, ai në tefsirin e tij, në disa raste i është shmangur përmendjes së isnadeve dhe për këtë arsye shohim se në tefsirin e tij hasim edhe ndonjë hadith të kategorisë *"daif"-"i dobët"*. Dorën në zemër, sot shumica e dijetarëve bashkëkohorë e bëjnë të njëjtën gjë, duke dhënë vetëm shenjë që të shikohet më gjerësisht filan libri ky nga hadithi.

- Vërejtja tjetër ndaj tefsirit të Ibn Atijjes është se në të, mund ta hasim edhe transmetime të përcjella nga tre persona, të cilët në mesin e dijetarëve të ymetit, janë cilësuar si jo të sigurt dhe të dobët, e ata janë Suddi es-Sagir, Muhamed bin Saib el Kelbiu dhe Mukatil bin Sulejmani, i cili është edhe vetë autor i një tefsiri.[31]

Sidoqoftë, duhet të konstatojmë, natyrisht duke u bazuar në thëniet e dijetarëve që janë marrë me vlerësimin e tefsirit të Ibn Atijjes, se shumica e këtyre vërejtjeve janë të paqëndrueshme, dhe se vlera e këtij tefsiri nuk i ka humbur aspak, as pas gati një mijë viteve, prej që është shkruar.

Karakteristikat e tefsirit të Ibn Atijjes dhe metodologjia e ndjekur gjatë komentimit

Duke qenë një prej tefsireve të parë të shkruar me një metodë profesionale, si askush para tij, është e natyrshme që studimi i këtij tefsiri të kishte zgjuar interesimin dhe kërshërinë e shumë dijetarëve nëpër shekuj. Ky tefsiri ishte shpërndarë në dorëshkrim në të katër anët e botës islame dhe përcillej gjeneratë pas gjenerate. Megjithatë, është çudi e madhe pse

[31] https://majles.alukah.net/t130083/

nuk u botua në shekujt e fundit XIX dhe XX, e sidomos në këtë të fundit, pasi që teknologjia e shtypit kishte avancuar me të madhe, dhe pse u desh të pritej viti 1977, që me iniciativën e emirit të Katarit dhe të mbretit maroken, të botohej i tëri! Tefsirin të cilin e kemi para vetes, është botuar nën kujdesin e Ministrisë së Vakëfit të Katarit, në Doha, në vitin 2007, i rishikuar dhe redaktuar nga kopja e tefsirit të botuar po ashtu në Doha, në vitin 1977, nga dijetarë prej Katarit dhe Marokut. Në anën tjetër, edhe Ministria e Vakëfit e Marokut e ka shtypur një botim të këtij tefsiri, botimi i të cilit zgjati për vite të tëra, derisa përfundoi i tëri në vitin 1992.

Në Bejrut, në vitin 2001, është botuar edhe një botim tjetër, në pesë vëllime, i bazuar në dorëshkrimin e këtij tefsiri që gjendet në xhaminë Aja Sofija të Stambollit nr. 119.[32] Ndërsa në vitin 2002 (1423 h) po ashtu në Bejrut, është botuar një botim i ri i këtij tefsiri komplet, në një vëllim prej 2020 faqesh.

Ibn Atijje gjatë shkrimit të tefsirit të tij shfrytëzoi përvojat e shumë dijetarëve para tij. Ai nganjëherë në mënyrë kritike u qaset mendimeve të mufessirëve para tij, po në shumë raste jep edhe alternativat dhe mendimet e tij personale. Ibn Atijje për metodologjinë e tij të shkrimit ishte dhe mbeti shembull i përkryer për shumë gjenerata dijetarësh pas tij.

Tefsiri i Ibn Atijjes është mjaft i vëllimshëm dhe bën pjesë në radhën e tefsireve të gjata. Në parathënien e tij, Ibn Atijje thekson se këtë tefsir e kishte shkruar për disa vjet. Pavarësisht nga koha e gjatë e shkrimit, ai megjithatë i qëndroi besnik metodologjisë që e kishte përcaktuar që në fillim të punës. Së pari ai shkroi parathënien, në të cilën shpjegoi arsyet që e shtynë t'i hynte kësaj pune kaq të mundimshme dhe të vështirë. Pas kësaj parathënieje dhe para se të hynte në komentim, ai shkroi disa kapituj që kanë të bëjnë me shkencat kuranore dhe ato të tefsirit, për të cilat mendonte se janë të domosdoshme të kuptohen para se të fillojë të lexohet tefsiri. Këta kapituj janë:

- *Hadithet dhe thëniet e as'habëve dhe të disa dijetarëve në lidhje me vlerën e Kuranit famëlartë.*
- *Vlera e komentimit të Kuranit.*

[32] *Tefsiri i Ibn Atijjes*, Bejrut 2001, vëll. I, f. 1.

- *Komentimi i hadithit: "Kurani është shpallur në shtatë dialekte".*
- *Tubimi i Kuranit dhe historiku i vokalizimit të tij - vënia e shenjave të pikësimit.*
- *Rreth disa fjalëve kuranore, të cilat gjenden edhe në disa gjuhë të tjera përveç arabishtes.*
- *Thëniet e dijetarëve për mrekullinë e patejkalueshme të shprehjeve kuranore.*
- *Emërtimet e Kuranit dhe*
- *Komentimi i Eudhu-Besmeles etj.*[33]

Ibn Atijje nuk u shqua vetëm pse përcaktoi metodologjinë komplete të punës, d.m.th. hartimin e planit të detajuar se si t'i qasej komentimin të Librit të Allahut, por u shqua edhe për faktin se ai kështu po bënte hapat e parë konkretë të një metodologjie pune, e cila do t'u shërbente shumë gjeneratave të mëvonshme të mufesirëve. Kësisoj, ai tefsirin e shndërroi në një shkencë të mirëfilltë, e cila mbështetet në baza të shëndosha, në studim të përpiktë, në radhitje të bukur dhe me qasje dinamike të komentimit.

Karakteristikat kryesore të punës së tij në komentimin e Kuranit mund të përkufizohen në këto pika:

1. Qysh në parathënie të tefsirit të tij, Ibn Atijje thekson se komentimi i Kuranit është një gjë e rëndësishme, prandaj ai që dëshiron t'i qaset Librit të Allahut për ta komentuar, patjetër duhet të ketë njohuri të bollshme paraprake në disiplina të shumta shkencore, në mënyrë që me një përgjegjësi të plotë dhe përkushtim të kryejë punën e tij. Komentimin e Kuranit nuk mund ta bëjnë njerëzit e rëndomtë, por vetëm dijetarët e mirëfilltë, prandaj ai që i hyn kësaj pune seriozisht, duhet të flejë fare pak, vetes duhet t'ia kufizojë në një masë të madhe pushimin dhe t'i përkushtohet me tërë qenien diturisë, derisa të mos arrijë nivelin e dëshiruar. Ibn Atijje është shumë real dhe shumë modest, kur nuk ngurron dhe e pranon se atij personalisht i është dashur shumë kohë derisa arriti të gjitha këto parakushte.[34]

[33] Ibn Atijje, *El-Muharrerul-vexhiz fi tefsiril-Kitabil-aziz*, (botimi i Katarit) ff. 11-68.
[34] Po aty f. 7.

2. Sipas tij, gjëja e dytë që duhet ta bëjë secili dijetar, është zgjedhja e një disipline të veçantë shkencore islame, dhe në të, të perfeksionohet maksimalisht. Ai pranon se me dëshirë kishte zgjedhur shkencën e tefsirit dhe komentimin e Librit të Allahut, sepse, sipas tij, të komentuarit e Kuranit është shkenca bazë e Sheriatit, dhe se të gjitha shkencat e tjera janë shkenca ndihmëse në krahasim me të. *"Jam bindur,* - thekson Ibn Atijje, *se shkenca e tefsirit është shkenca që të afron më së shumti tek Allahu i Madhërishëm, i pastron nijetet (qëllimet), largon nga e padobishmja dhe nxit për atë që është vërtet e dobishme dhe e vlefshme."*[35]
3. Një karakteristikë e veçantë e këtij tefsiri është se Ibn Atijje, nëpërmjet komentimit (tefsirit), ngërthen në mënyrë të barabartë të gjitha njohuritë (shkencat) e tjera duke mos lënë anash asnjë prej tyre. Në të njëjtën kohë, ai kritikoi ashpër të gjithë ata mufessirë që komentimit iu qasën vetëm nga një aspekt, qoftë gjuhësor, qoftë juridik, apo akaidologjik, ndërsa vetë ishte ndër të parët që i gërshetoi të gjitha këto shkenca në komentimin e Kuranit, prandaj edhe tefsiri i tij është vlerësuar dhe ende vlerësohet lart nga dijetarët.
4. Kur është fjala për qëndrimet e dijetarëve të mëhershëm të tefsirit, ai nuk i pranon ato qëndrime pa e verifikuar mirë vargun zinxhiror në transmetimet deri tek ata. Kjo sidomos kur ka të bëjë me qëndrime kundërthënëse të dijetarëve të mëdhenj lidhur me disa çështje të caktuara. Ai tërheq vërejtjen sidomos për qasjen e komentimit të simboleve (shprehjeve) të komplikuara kuranore dhe atyre të fshehta-alegorike (batin). Ibn Atijje thekson se këto dy metoda të komentimit shumë lehtë mund ta hutojnë komentatorin që ai të gabojë dhe t'i shmanget komentimit të drejtë e të saktë. Ai ishte ithtar i mendimit që dijetarët t'i qasen Kuranit sa më shumë në komentimin e kuptimit të jashtëm e sa më pak në atë të brendshëm - alegorik. Ndoshta kjo edhe ishte arsyeja kryesore që Ibn Atijje të mos thellohej aq shumë në komentimin stilistik-gjuhësor dhe alegorik të ajeteve kuranore, siç kishte vepruar, fjala vjen, Zemahsheriu.

[35] Po aty ff. 8-9.

5. Gjatë komentimit të disa ajeteve dhe fjalëve që gjenden në të, ai i komenton ato sipas radhitjes, duke mos kaluar në tekst herë para e herë prapa, siç kanë vepruar disa mufessirë, por e ka ndjekur këtë metodologji: së pari komentonte ajetin në tërësi, pastaj nxirrte dispozitat e caktuara nga ai, bënte analizën gjuhësore-gramatikore, fliste për *kiraetet* apo mundësitë e leximit të një fjale të ajetit në disa mënyra, varësisht se për cilin *kiraet* bëhet fjalë, mirëpo gjithmonë ishte i kujdesshëm që të tërhiqte vërejtjen nëse bëhej fjalë për ndonjë *kiraet* të papranueshëm *(shadh-dh)* duke treguar domosdo për dobësitë e atij *kiraeti...*[36]

Komentimi tradicional në tefsirin e Ibn Atijjes

Si përfaqësues i denjë i shkollës tradicionale të tefsirit, Ibn Atijje së pari fillon komentimin e Kuranit me vetë Kuranin, nëse ekzistojnë ajete që sqarojnë njëri-tjetrin. Ai madje tërheq vërejtjen se asnjë mufessir nuk bën të sjellë ndonjë mendim përfundimtar rreth një ajeti të caktuar, përderisa të mos bindet se në Kuran nuk ekziston ndonjë ajet tjetër që mund të jetë sqarues i tij. Pas kësaj ai i qaset komentimit të ajetit me hadithe nga i Dërguari a.s., pastaj me fjalët e ashabëve dhe të tabiinjve e më pas ai përdor edhe mendimet e dijetarëve të mëdhenj para tij.

Komentimi i Kuranit me Kuran

Një shembull të komentimit të Kuranit me Kuran nga Ibn Atijje e shohim tek komenton ajetin e fundit të kaptinës *"El-Fatiha":* ***"...e jo në*** *(rrugë)* ***të atyre*** *(ndaj të cilëve)* ***që Je i hidhëruar, dhe as të atyre që kanë humbur!"***

Është i njohur fakti se në lidhje me këtë ajet kuranor ekziston një hadith *sahih* (i vërtetë) i përcjellë besnikërisht nga Pejgamberi a.s. se ***"gajril magdubi alejhim"*** janë hebrenjtë, kurse *"ed-dal-lin"* janë të krishterët, por pavarësisht nga kjo, Ibn Atijje me ngulm ka hulumtuar dhe ka sjellë një

[36] Mustafa Ibrahim el Meshini, *Medresetu-t-tefsir fi-l Endelus*, Bejrut, 1986, f. 95.

lidhje tjetër të shkëlqyeshme të ajeteve, kur si ajet sqarues për pjesën e parë të ajetit ***"gajril magdubi alejhim"*** sjell ajetin e 61-të të kaptinës *"El-Bekare":* ***"…e ata** (hebrenjtë) **kundër vetes shkaktuan hidhërimin e Allahut. Kjo ndodhi ngase ata mohonin argumentet e Allahut, mbytnin pejgamberët pa kurrfarë të drejte, dhe për shkak se kundërshtuan dhe i kalonin kufijtë në të keqe."***

Ndërsa në lidhje me pjesën e dytë të ajetit ***"ed-dal-lin"*** që flet për të krishterët, sjell ajetin e 77-të të kaptinës *"El-Maide":* ***"Thuaju: "O ithtarë të librit, mos e teproni në fenë tuaj jashtë të vërtetës dhe mos shkoni pas epsheve të një populli të mëparshëm që ka humbur, që ka shkaktuar humbjen e shumë të tjerëve dhe që u largua në tërësi prej rrugës së drejtë"."***[37]

Tërë kjo elokuencë në sjelljen e argumenteve të qarta nga Kurani, na flet për potencialin e madh të këtij dijetari të famshëm, i cili mu për shkak të këtyre gjërave, vlerësohet si njëri ndër mufessirët më të mirë të të gjitha kohëve.

Komentimi me hadithe të Pejgamberit a.s.

Meqë Ibn Atijje ishte njëkohësisht edhe njohës i shkëlqyer i haditheve të Pejgamberit a.s., ai në tefsirin e tij iu ka dhënë një hapësirë të mjaftueshme edhe argumentimit me hadithe.

Një shembull të tillë[38] e kemi kur e komenton ajetin e 64-të të sures Junus: ***"Ata i pret përgëzimi në këtë jetë dhe në tjetrën. S'ka ndryshim të fjalëve të Allahut; kjo është fitorja madhështore",*** ku Ibn Atijje ndër të tjera thotë: *"Sa i përket përgëzimit në Ahiret, s'ka dyshim se ky është Xheneti, sipas mendimit unanim të dijetarëve, sepse kjo është ajo dhuntia e madhe për të cilën flet edhe ajeti i 47-të i sures El-Ahzab:* ***"Përgëzoji besimtarët se Allahu ka** (përgatitur) **për ata dhunti të madhe".** Ndërsa sa i përket përgëzimit në jetën e kësaj bote, janë përcjellë shumë hadithe nga i Dërguari i Allahut se kjo është ëndrra e mirë (Ru'ja), të cilën e sheh besimtari ose dikush tjetër e sheh për të. E kanë përcjellë nga Resulu-*

[37] Tefsiri i Ibn Atijjes, (botimi i Katarit) vëll I, ff. 91-92.
[38] Po aty, vëll. IV, f. 499.

llahu s.a.v.s., Ebu Derdaja, Imran bin Husajni, Ibn Abasi, Ebu Hurejra dhe Abdullah ibn Umeri, se kur i Dërguari a.s. është pyetur në lidhje me këtë, ai e ka shpjeguar se është ëndrra e mirë. Imam Muslimi transmeton hadithin nga i Dërguari a.s. tek thotë: "Nuk ka mbetur diç tjetër nga përgëzimet, përveç ëndrrës së mirë (Ru'ja)."[39]

Për ta dëshmuar se ishte njohës i madh i hadithëve pejgamberike, në disa raste ai disa herë kritikon dijetarët e mëhershëm, pse i lejuan vetes të komentonin ajete kuranore me hadithe të dobëta apo të trilluara, kur para vetes kanë me qindra hadithe të sakta, të përcjella në mënyrë besnike, gjeneratë pas gjenerate.

Komentimi i ajeteve me fjalë të sahabëve dhe të tabi'inëve

Ibn Atijje edhe këtij segmenti të tefsirit tradicional i ka kushtuar kujdes të veçantë, duke sjellë shumë prej mendimeve të sahabëve dhe tabi'inëve, në lidhje me një ajet të caktuar. Ata që i ka cituar më së tepërmi janë Ibn Abasi, Aliu r.a., Abdullah ibn Mes'udi, Ubej bin Ka'bi, Zejd bin Thabiti, Abdullah ibn Amr ibnul Asi, ndërsa nga tabiinët, Hasan el Basriun, Muxhahidin, Seid bin Xhubejrin, Dahhalun, Ikrimen, Kataden etj.

Sa për ilustrim do ta sjellim një shembull, kur ai e komenton ajetin e 97-të të sures *Ali Imran*: ***"Për hir të Allahut, vizita e shtëpisë** (Qabesë) **është obligim për atë që ka mundësi udhëtimi te ajo, e kush nuk e beson, Allahu nuk ka nevojë për askënd",*** dhe pasi sqaron kuptimin e fjalës *"kufr-mosbesim"* vazhdon e thotë: *"Në lidhje me pjesën e fundit të ajetit: **"ve men kefere-e kush nuk beson",** Ibn Abasi ka thënë:"Ai që pretendon se Haxhi nuk është farz-obligim, ai është mohues-jobesimtar. Të njëjtën gjë e kanë thënë edhe Dahhaku, Atau, Imran el Kattani, Hasan el Basriu dhe Muxhahidi.*[40]

[39] Sahihu Muslim (3/122).

[40] *El-Muharreru-l Vexhiz* (kopja një vëllimëshe me redakturë nga Mexhid Mekki)) f. 335.

Rregullat dhe parimet e Ibn Atijjes, në lidhje me tefsirin racional

Ashtu siç i kushtoi vëmendje metodës së komentimit tradicional, Ibn Atijje po aq kujdes tregoi edhe ndaj metodës racionale të komentimit. Ai që e lexon me vëmendje këtë tefsir, sheh një kombinim të shkëlqyer të këtyre dy metodave të komentimit. Ndonëse në mesin e dijetarëve, ky tefsir konsiderohet si tefsir tradicional, megjithatë, ai në vete përmban edhe në pjesë të konsiderueshme të mendimit racional, të pranuar.

Ibn Atijje konsideronte se një shprehje kuranore mund të ngërthejë në vete disa kuptime. Prandaj gjatë komentimit të disa ajeteve, ai shpeshherë sjellë disa mundësi të të kuptuarit të një ajeti. Ai në lidhje me këtë sillte edhe mendimet e mufessirëve të mëparshëm, pa iu kundërvënë mendimeve të tyre, sepse konsideronte se të gjitha ato mendime mund të ishin të mundshme tek ai ajet. Një shembull të tillë kemi gjatë komentimit të ajetit të 45-të të sures *El-Bekare:* ***"Kërkoni ndihmën e Allahut me durim e me namaz! Kjo është njëmend e vështirë, përveçse për të devotshmit".*** Këtu shohim se Ibn Atijje sjell mendimet e dijetarëve pa i komentuar, por vetëm i cek një nga një. Në lidhje me këtë ajet, ai thotë: *"Ka thënë Mukatili, se këtu për synim është kërkimi i Ahiretit. Disa të tjerë kanë thënë: Kërkoni ndihmë me durim, ndaj epsheve, që të arrini kënaqësinë e Allahut, e me namaz, afrimin te Allahu dhe fshirjen e gjynaheve, si dhe fatkeqësive të kohës që na godasin*." Si ilustrim të kësaj, ai sjell edhe praktikën e Resulullahut s.a.v.s., që sa herë që e shqetësonte diçka, ai kërkonte strehim e mbrojtje në namaz. Pastaj sjell mendimin e Muxhahidit se: *"këtu me fjalën "sabër-durim" synohet agjërimi, dhe për këtë arsye muaji i Ramazanit është quajtur muaji i durimit dhe i namazit..."*[41]

[41] *El-Muharreru-l Vexhiz* (kopja një vëllimëshe me redakturë nga Mexhid Mekki)) f. 83.

Aspekti akaidologjik në tefsirin e Ibn Atijjes

Ibn Atijje, ishte një dijetar i gjithanshëm, prej më të mëdhenjve dhe më të spikaturve që pati ndonjëherë Ehli Syneti. Ai në çështjet e Kelamit apo Akaidit, ndiqte shkollën e Imam Esh'ariut, dhe madje këtë e ka potencuar disa herë gjatë tefsirit të tij.[42] Ai i qëndroi besnik kësaj shkolle e cila së bashku me shkollën Maturidite përbëjnë boshtin e Ehli Sunetit dhe Xhematit në Ilmul Kelam. Për këtë do të bindemi nga dy-tre shembuj që do të sjellim, ku vërtetohet se Ibn Atijje, në asnjë mënyrë nuk ka anuar kah fraksioni i muteziles, madje, në shumë vende do ta shohim se i kritikon ashpër disa nga idetë e tyre të ngurta.

Ibn Atijje si një pasues i denjë i apologjetikës së Ehli Sunetit dhe Xhematit, e vërteton bindshëm se besimtarët do ta shohin Allahun në Ahiret, pa i përshkruar Atij anë ose vend, pohon se Kadaja dhe Kaderi janë të vërteta, se e mira dhe e keqja janë nga Zoti, se autori i mëkatit të madh nuk do të jetë përjetësisht në zjarr etj.[43] Me një fjalë, Ibn Atijje ishte njohës i thellë i shkollës akaidologjike të Ehli Sunetit dhe jo imitues i thjeshtë i tyre.

Qëndrimi i tij ndaj mundësisë për ta parë Allahun në Xhenet

Kur jemi të sifatet-cilësitë e Allahut, ai kur e komenton ajetin e 103-të të sures El-En'am: ***"Shikimet** (njerëzore) **nuk mund ta arrijnë Atë, ndërkohë që Ai i arrin shikimet e të gjithëve..."**,* ai sjell mendimet e dijetarëve rreth kuptimit të fjalës *"idrak",* duke filluar nga Ibn Abasi, Katadeja, Atijje el Avfi, Ibnul Mesejjib dhe Zuxhaxhi, se kjo fjalë nënkupton të përfshirët apo perceptimin e diçkaje. Ibn Atijje vazhdon me sqarimin

---

[42] Dr. Shaji'ë bin Abduhu bin Shaji'ë el Esmeri, *Istidrakat Ibn Atijje fi-l Muharreri-l Vexhiz ala et-Taberi fiXhamiul Bejan-ardan ve diraseten*, Medinë, 1427 h., f. 61.

[43] Për më gjerësisht rreth qëndrimit të Ibn Atijjes rreth disa çështjeve akaidologjike, shih: Muhamed bin Abdurrahman el Megravi, *El-Mufessirune bejne te'vili ve-l ithbati fi ajati-s-sifati*, Rijad, 2000, ff. 860-885.

shtesë se Allahun nuk mund ta arrijnë shikimet e njerëzve dhe as nuk mund ta perceptojnë realitetin e Tij, sepse njohja apo perceptimi, nënkupton arritjen deri në thellësi të asaj që e kundron, nga të gjitha anët. Kjo sipas Ibn Atijjes, d.t.th. se Ai (Allahu) i arrin shikimet e të gjithëve, kurse Ai është i paarritshëm dhe i paperceptueshëm për shikimet e krijesave. Ibn Atijje, vazhdon dhe thotë se fjala *"idrak"* këtu, nënkupton shikimin, për të cilën gjë ka mospajtime në mesin e myslimanëve. F.v. mutezilja e mohon kategorikisht mundësinë e të shikuarit të Allahut si në këtë botë ashtu edhe në botën tjetër, kurse dijetarët e Ehli Sunetit e pohojnë të kundërtën e kësaj, d.t.th. e shohin si të mundshme një gjë të tillë. Krejt në fund, Ibn Atijje si argument të mundësisë për ta parë Allahun në Ahiret, sjell hadithin e Pejgamberit a.s. se besimtarët do ta shohin Allahun në Xhenet...[44]

Ibn Atijje këtë gjë e pohon rishtazi, edhe kur vjen te komentimi i ajeteve 22-23 të sures *El-Kijame:* ***"Atë ditë do të ketë fytyra të shkëlqyera*** *(të gëzuara),* ***që Zotin e tyre e shikojnë.",*** me ç'rast përmend edhe njëherë shkurtimisht çështjen e mundësisë për ta parë Allahun dhe shpjegon se Ehli Suneti e pranojnë këtë fakt në Ahiret, ndërkohë që fraksioni i muteziles e mohojnë kategorikisht një mundësi të tillë.[45]

Qëndrimi i tij ndaj Arshit dhe Istivasë

Kur flet rreth ajeteve të Arshit dhe Istivasë, në suren *El-A'raf,* 54, pastaj në atë *TaHa,* ajeti i 5-të, etj., Ibn Atijje nuk heziton të sqarojë se *Istivaja* sipas dijetarëve të Ilmul Kelamit dhe Ehli Sunetit, në këto ajete simbolizon fuqinë dhe pushtetin, e kurrsesi qëndrimin mbi Arsh. Sipas tij Arshi është krijesa më madhështore e krijuar nga Allahu, ndërkohë që në shenjë nderimi Ai e ka përmendur pikërisht Arshin.[46]

---

[44] Ibn Atijje el Endelusi, *El-Muharreru-l Vexhiz fi tefsiri-l Kitabi-l Aziz,* Doha-Katar, 2007, vëll. IV, ff. 198-199.

[45] *El-Muharreru-l Vexhiz fi tefsiri-l Kitabi-l Aziz,* Doha-Katar, 2007, vëll. VIII, ff. 380..

[46] Ibn Atijje el Endelusi, *El-Muharreru-l Vexhiz fi tefsiri-l Kitabi-l Aziz,* (redaktuar nga Abdus-Selam Abdu-sh-Shafi Muhamed) Bejrut, 2001, vëll. II, f. 408.

Mendimi i tij rreth përmendjes së Fytyrës, Dorës, Syrit në raport me Zotin

Në Kuran, janë disa ajete, në të cilat përmenden disa gjymtyrë siç janë Fytyra, Dora, dy Duart, Syri etj, në raport me Allahun e Lartmadhërishëm. Ndonëse disa dijetarë janë përpjekur që këto gjymtyrë, t'ia atribuojnë Allahut, por pa shëmbëllim apo përngjasim me krijesat, në anën tjetër, dijetarët më eminentë të Ehli Sunetit, kanë thënë se këto ajete shprehin alegori, të cilat i përkrah edhe vetë kuptimi i gjerë i fjalëve arabe. Kështu, fjalën *"Vexhhun-Fytyrë",* e komentojnë se nënkupton vetë Qenien absolute të Allahut, Dora nënkupton fuqinë, pushtetin e mbase edhe ndihmën. Ne këtu do të ndalemi vetëm tek ajeti i 64-të i sures *El-Maide*: ***"Hebrenjtë thonë: "Dora e Allahut është e shtrënguar." Iu lidhshin duart atyre dhe qofshin të mallkuar për atë që thonë! Përkundrazi, të dyja Duart e Tij janë të hapura. Ai dhuron dhe jep si të dojë...",*** ku pasi përmend mendimet e shumë dijetarëve për kuptimin e mundshëm të këtij ajeti thotë: *"Besim i drejtë lidhur me kuptimin e këtij ajeti, është mohimi i përngjasimit të Allahut me diçka të krijesave, sepse Ai nuk është as trup, as nuk ka gjymtyrë, askush nuk i ngjan Atij, nuk mund të përshkruhet dhe as nuk mund të përkufizohet me ndonjë anë...ashtu siç pretendojnë disa të devijuar... Fjalët e të Lartmadhërishmit:* ***"Përkundrazi, të dyja Duart e Tij janë të hapura",*** *nënkuptojnë bekimin dhe derdhjen e mirësive të Tij ndaj krijesave, në formë të rrizkut...".*[47]

[47] *El-Muharreru-l Vexhiz fi tefsiri-l Kitabi-l Aziz,* (redaktuar nga Abdus-Selam Abdu-sh-Shafi Muhamed) Bejrut, 2001, vëll. II, ff. 215-216; *El-Mufessirune bejne te'vili ve-l ithbati fi ajati-s-sifati*, ff. 871-874.

Çështje të Fikhut dhe jurisprudencës në tefsirin e Ibn Atijjes

Ibn Atijje i takonte drejtimit juridik të malikinjve dhe për një kohë të gjatë ishte prijës i malikinjve në Andaluzi. Ndonëse në shumë vende e thotë haptazi se i takon medhhebit juridik të malikinjve, dhe përkrah mendimin e medhhebit të tij, ai në asnjë rast nuk jep shenjë të fanatizmit medhhebor. Kjo tregon për madhështinë e këtij dijetari, sepse ai në shumë raste në tefsirin e tij, përveç mendimit të shkollës malikite, sjell edhe mendimet e shkollave të tjera juridike islame, ndonëse në fund, e përkrahte mendimin Imam Malikut.

Në dallim nga dijetarët e tjerë andaluzian, si Ibn Arabiu dhe Kurtubiu, Ibn Atijje, nuk u lëshua shumë në shtjellimin e çështjeve që kanë të bëjnë me dispozita juridike. Madje shpeshherë vetëm u mjaftua të sillte mendimet e fukahenjve rreth një çështjeje juridike, dhe në fund i jepte përparësi mendimit të Imam Malikut.

Ne këtu, sa për ilustrim, do ta sjellim vetëm një shembull të komentimit tek ajeti i 196-të i sures *El-Bekare*: ***"E kryejeni Haxhin dhe Umren për hir të Allahut",*** kur ai thotë: *"Dijetarët patën mospajtime rreth obligueshmërisë së Umres. Imam Maliku thotë: Umreja është vaxhib, dhe nuk bën të lihet, ashtu sikur edhe vitri, dhe kjo te ne është obligim njëherë në vit. Ndërkohë që është përcjellë nga Ibn Mundhiri se sipas Ebu Hanifes dhe të tjerëve, Umreja është sunet."*[48]

Aspekti gjuhësor në tefsirin e Ibn Atijjes

Ibn Atijje i kushtoi vëmendje të posaçme edhe aspektit gjuhësor në tefsirin e tij, duke shkoqitur e analizuar fjalët e ajeteve edhe në aspektin sintaksor-morfologjik etj. Kjo e bën tefsirin e tij shumë të veçantë, sepse metodologjia e tij, ashtu siç e përmendëm më parë, është metodologji e cila i ka tejkaluat të gjithë tefsiret para tij.

Dihet mirëfilli se një ndër kushtet themelore për komentimin e Librit të Allahut është edhe njohja e thellë e gjuhës arabe, duke filluar nga prejardhja e fjalëve, sintaksa, morfologjia, tropet, alegoria, trajtat gjuhësore

[48] *Medresetu-t-tefsir fi-l Endelus*, f. 500.

etj., afinitete të cilat nuk i mungonin Ibn Atiijes, i cili shkëlqeu edhe në këtë segment.

Ibn Atijje, është i mendimit se Kurani përmban fjalë arabe, por nuk e përjashton mundësinë që ndonjë fjalë joarabe të jetë përmendur në të, meqë arabët e kanë përvetësuar dhe përdorur atë fjalë të huaj, saqë është bërë pjesë e trungut gjuhësor të arabishtes. Ai me këtë mendim vjen në kundërshtim me Ibn Xherit et-Taberiun, i cili është kategorik se në Kuran, nuk ka asnjë fjalë joarabe.

Ibn Atijje gjatë komentimit të disa ajeteve, shpeshherë ka sjellë edhe poezi të tij, duke e respektuar një thënie të Pejgamberit a.s. i cili kur ishte pyetur se cila shkencë e Kuranit është më e vlefshmja, ai qe përgjigjur: *"Arabishtja e tij, prandaj kërkojeni atë në poezi".*[49] Një shembull të tillë kemi kur pas komentimit të ajetit, ai sjell një poezi, e hasim gjatë komentimit nga ana e tij, të ajetit të 17-të të sures *El-Bekare*: ***"Shembulli i tyre është si shembulli i atij që ndez një zjarr dhe posa ai ndriçon vendin përreth tij, Allahu ua shuan dritën atyre dhe i lë në errësira,*** *(dhe)* ***nuk shohin."***[50]

Një shembull tjetër kur ai sjell poezi gjatë komentimit është kur e komenton ajetin e 219-të të sures *El-Bekare*: ***"Të pyesin ty për verën dhe bixhozin. Thuaj: "Që të dyja janë mëkat i madh...",*** ai ndër të tjera thotë: "Fjala *'hamrun'* ka prejardhjen prej fjalës *'hamere'* që nënkupton *'setere-e ka mbuluar'*. Nga kjo vjen edhe kuptimi i hadithit të Pejgamberit a.s.: *"hammirul inae-mbuloni enët (gjatë natës)",* ose *'himar el mer'eti-shamia ose mbulesa e femrës",* siç ka ardhur edhe në poezinë: *"O Zejd dhe Dahhak, ecni (pa frikë) se tashmë keni kaluar rreziqet e fshehura të rrugës",* që në kuptim të lirë nënkupton, ecni rrugës që ka shenja, sepse tashmë e keni kaluar hapësirën në të cilën rrinë të fshehur (të mbuluar) ujqit"[51]

Ndërsa në aspektin gramatikor, shohim se Ibn Atijje nuk lëshohet tepër në sqarime gramatikore, sintaksore, por vetëm jep shenjë për mendi-

[49] Shih Dr. Fajd Abdulvehhab, Menhexh Ibn Atijje, f. 152

[50] *El-Muharreru-l Vexhiz* (kopja një vëllimëshe me redakturë nga Mexhid Mekki)) f. 61.

[51] *El-Muharreru-l Vexhiz* (kopja një vëllimëshe me redakturë nga Mexhid Mekki)) f. 191.

met e Sibevejhit dhe të shkollës së Basrës e të Kufës. Ndonjëherë jep shenjë se cili mendim është më i sakti sipas tij, si fjala vjen kur e komenton ajetin e 42-të të sures *Ali Imran*: ***"Përkujto kur engjëjt i thanë:" Oj Mejreme, Allahu të dalloi ty*** *(me besim e karakter),* ***dhe të lartësoi mbi gratë e botës.",*** ai e analizon parafjalën *"idh"*, dhe pasi sjell mendimin e Taberiut dhe disa të tjerëve, në fund e përkrah mendimin se parafjala *"idh"* këtu e ka kuptimin *"përkujto"..."*[52]

Ajo që vërehet haptazi në tefsirin e Ibn Atijjes, është simpatia e haptë e tij ndaj Sibevejhit, mendimet e të cilit i respekton dhe i admiron. Një shembull të tillë e hasim teksa komenton ajetin e 100-të të sures *El-Bekare*: ***"A thua sa herë që ata japin ndonjë premtim, një grup prej tyre e flakin tej atë? Jo, por shumica e tyre nuk besojnë..."*** ku Ibn Atijje i përmend fjalët e gramaticientëve rreth fjalës: *"Eve kul-lema"-"Sa herë që",* duke filluar me mendimin e Sibevejhit se *"vavi"* këtu është *"vav"* lidhor, në të cilin ka hyrë *"elifi"* për të shprehur habi-çudi, e pastaj cek edhe mendimet e të tjerëve, ndërsa në fund thotë se mendimi i Sibevejhit është më i sakti.[53]

Qëndrimi i Ibn Atijjes ndaj israiliateve

Ibn Atijje bën pjesë në mesin e atyre mufessirëve, të cilët kanë pasur një qëndrim mjaft kritik ndaj israiliateve, në dallim nga disa prej tyre që kanë përmendur rrëfime të tilla, pa kurrfarë nevoje dhe pa kurrfarë kriteri vlerësues. Madje Ibn Atijje, edhe kur sjell ndonjë rrëfim të tillë, e sjell vetëm sa për ta demantuar dhe për të tërhequr vërejtjen nga dëmet që i kanë sjellë këto rrëfime tefsirit të Kuranit famëlartë.

Sa për ta ilustruar këtë qëndrim të tij parimor, do të sjellim fjalët e tij gjatë komentimit të ajetit të 102-të të sures *El-Bekare*, rreth engjëjve *Harutit* dhe *Marutit*: *"(Ndoqën)* ***Edhe atë që u zbriti në Babil dy engjëjve, Harutit dhe Marutit. E ata të dy nuk i mësonin askujt*** *(magjinë)* ***para se t'i thoshin: "Ne jemi vetëm sprovë, pra mos u bën mohues!".*** Lidhur me këtë ajet, ai citon një transmetim të cilin e kanë radhitur nëpër tefsiret e tyre

[52] Shih më gjerësisht tefsirin e Ibn Atijjes (botimi 5 vëllimësh-Bejrut), vëll. I, f. 433.
[53] Tefsiri i Ibn Atijjes (botimi 5 vëllimësh-Bejrut), vëll. I, f. 185..

shumë komentatorë, në të cilin ka vetëm shpifje, trillime dhe ekzagjerime të panevojshme për një femër e cila gjoja ka arritur t'i joshë e t'i mashtrojë këta dy engjëjt, që ishin dashuruar në të... Ibn Atijje në fund thotë: *"Ky tregim është kryekëput i shpifur dhe larg të qenit i vërtetë."*[54]

Të njëjtën gjë e bën edhe kur e komenton ajetin e 157-të të sures En-Nisa'ë: ***"Po ata as nuk e mbytën as nuk e gozhduan** (nuk e kryqëzuan në gozhda Isaun a.s.), **por atyre u përngjau..."*** ku ndër të tjera thotë: *"Ata që i kanë përcjellë këto transmetime, kanë pasur mospajtime të mëdha në mes vete, ndërkohë që unë do t'i bie shkurt. Në të gjitha këto transmetime, nuk ka asgjë të vërtetë, sepse diçka e tillë nuk është përcjellë as nga i Dërguari i Allahut, e nuk kemi shenjë për diçka të tillë as nga ajetet kuranore."*[55]

Dhe shembulli i fundit që do ta sjellim nga Ibn Atijje lidhur me israiliatet është kur komenton ajetin e 23-të të sures *En-Neml*, rreth Belkises: ***"Në të vërtetë unë gjeta një grua që po i sundonte ata** (Popullin e Sebe-it) **dhe asaj i ishte dhënë çdo send, e ajo kishte një fron të madh.",*** dhe thotë: *"Disa njerëz (dijetarë) kanë sjellë aq shumë rrëfime të gjata rreth kësaj mbretëreshe, saqë u detyrova t'i shkurtoja të gjitha këto, për shkak të pavërtetësisë së tyre. Krejt çka e kemi të obliguar të besojmë nga ajeti është se ajo grua e sundonte një mbretëri të madhe në Jemen, ishte jobesimtare dhe i përkiste një populli jobesimtar."*[56]

Për fund, rreth kësaj çështjeje, mendoj se ne, gjeneratat e myslimanëve pas tij, i kemi borxh këtij dijetari të gjithanshëm, i cili i pari guximshëm iu kundërvu israiliateve, të cilat deri atëherë për fat të keq, ishin mishëruar me tefsirin, dhe shiheshin si domosdoshmëri, ani pse shumica prej tyre nuk përkonin as me realitetin e as me logjikën e shëndoshë. Kjo i ka shtyrë redaktorët dhe botuesit e tefsireve në kohën tonë bashkëkohore, të spastrojnë çdo tefsir nga të tilla israiliate, të cilat bien ndesh me ajetet kuranore apo me arsyen, e që në një mënyrë janë në kundërshtim të hapët me realitetin islam.

---

[54] Shih tefsirin e Ibn Atijjes, (botimi në Doha-Katar), vëll. I, ff. 302-303.

[55] *El-Muharreru-l Vexhiz fi tefsiri-l Kitabi-l Aziz,*(redaktuar nga Abdus-Selam Abdu-sh-Shafi Muhamed) Bejrut, 2001, vëll. II, f. 135.

[56] Po aty, vëll. IV, f. 255.

Qëndrimi i tij kundërshtues ndaj komentmit aluziv (El Ishari) të Kuranit me simbole dhe kuptime të fshehta

Sipas dijetarëve, me tefsirin abuziv *(El-Ishari)* nënkuptojmë dy lloje të këtij tefsiri: *I pari,* tefsiri i shiave batinij, të cilët pothuajse çdo ajet e komentojnë sipas tekave dhe interesave të tyre. P.sh. ata kur e komentojnë ajetin e 67-të të sures *El-Bekare: "(Përkujtoni)* ***Edhe kur Musai popullit të vet i tha: "Allahu ju urdhëron ta therni një lopë! Ata thanë: "A po tallesh me ne?" Ai tha: "Allahut i mbështetem të më ruaj e të mos bëhem nga injorantët!",*** thonë në mënyrë nënçmuese se këtu nënkuptohet therja e Aishes r.a. (e pastër është nëna e besimtarëve nga këto shpifje e nënçmime S.B.), ose ajeti i 12-të i sures *Et-Tevbe*: ***"...atëherë luftoni krerët e mohuesve. Ata vërtet nuk kanë besë...",*** sipas tyre nënkupton Talhanë dhe Zubejrin, pastaj ajetin e 18-të të sures *Er-Rrahman:* ***"Ai e lejoi dy detet të puqen ndërmjet vete.",*** e komentojnë si bashkimin e Aliut r.a. me Fatimen r.a., kurse ajetin e 22-të po ashtu të sures *Er-Rrahman*: ***"Prej atyre të dyve nxirren margaritarë e diamante.",*** i komentojnë si Hasanin dhe Husejnin.!!![57]

Nga këto komentime të palogjikshme dhe tejet tendencioze të batininjve, shohim qartë se prapa tyre shihen qëllime të errëta, dhe qëllim të vetëm kanë diskreditimin e ajeteve kuranore, duke i kthyer mbrapsht kuptimet e tyre të vërteta, ndërkohë që lloji *i dytë* i këtij tefsiri është ai i sufinjve, të cilët janë përpjekur që disa ajete t'i komentojnë me isharete-aluzione. Disa shembuj të këtij tefsiri i kemi f.v. ajetin e 114-të të sures *El-Bekare*: ***"E kush mundet të jetë më mizor se ai që në xhamitë e Allahut pengon të përmendet emri i Tij...,*** kur thonë se fjala *mesaxhid* nënkupton zemrat, ndërsa Shibliu kur e komenton ajetin e 12-të të sures TaHa, thotë se fjalët ***"Fa'hla'ë na'ëlejk"-"Zbathi të mbathurat tua",*** nënkuptojnë: *"Hiq dorë nga kjo botë dhe kënaqësitë e saj dhe eja tek Ne tërësisht."*[58]

Duke u nisur nga të gjitha këto lajthitje ideologjike, nga këto devijime të qarta prej kuptimit të vërtetë të këtyre ajeteve, pavarësisht se për të

[57] *Menhexh Ibn Atijje fi tefsiri-l Kurani-l Kerim*, ff.187-189.
[58] Po aty ff.187-188.

qenë i pranuar tefsiri aluziv i ka disa parakushte, megjithatë Ibn Atijje ishte kategorik edhe kundër këtij lloji të tefsirit, sepse e shihte shumë të rrezikshme këtë tendencë që ajetet të komentohen jashtë asaj që Allahu ka synuar në tekst të drejtpërdrejtë, ose edhe më keq, pasimi i epsheve dhe i pasioneve të njerëzve të devijuar siç është rasti i batininjve.

E për ta bërë edhe më të qartë qëndrimin dinjitoz të Ibn Atijjes lidhur me tefsirin aluziv, ne këtu do të sjellim vetëm njënjë shembull të tillë kur Ibn Atijje gjatë komentimit të ajetit të 1-rë të sures *El En'am*: ***"Falënderimi i qoftë vetëm Allahut, që krijoi qiejt dhe tokën, që formësoi errësirat dhe dritën..."*** thotë: *"Një grupacion ka thënë se fjala "dhulumat" nënkupton "kufrin" kurse fjala "nur", simbolizon "besimin", e unë them se kjo (praktikë komentimi, sq. yni S.B.) nuk është gjë e mirë, sepse nxjerrja e fjalës arabe nga qartësia e jashtme kuptimore në atë të fshehtë, është fare e panevojshme. Kjo është një rrugë enigmatike nga e cila Kurani është larg i distancuar."*[59]

Përfundim

Njerëzit që lanë gjurmë në histori, përherë do të kujtohen me respekt, për kontributin e tyre madhor. I tillë ishte edhe Ibn Atijje el Endelusi, i cili hapi horizonte të reja në të komentuarit e Kuranit famëlartë, duke ngërthyer mjeshtërisht në të, shkencat islame dhe shkencat e gjuhës arabe. Qasja e tij e guximshme në komentim dhe metodologjia bashkëkohore e tij, ishte nisma më e mirë që shkenca e tefsirit të evoluonte dhe sot fatmirësisht, shumë prej dijetarëve myslimanë, vazhdojnë t'i përmbahen metodologjisë që ai e trasoi. Nëpërmjet këtij punimi, kemi synuar të ngjallim kërshërinë edhe të studiuesve shqiptarë, kudo që janë, që të hedhin edhe më shumë dritë mbi këtë personalitet të madh të shkencës së tefsirit, sepse metodologjia e tij në komentim, vazhdon të jetë aktuale sot e kësaj dite.

[59] *El-Muharreru-l Vexhiz*, (botimi 1 vëllimësh) f. 601.

Literatura

1. Ibn Atijje el Endelusi, *El-Muharreru-l Vexhiz fi tefsiri-l Kitabi-l Aziz*, (5 vëllimësh+1vëllim literaturë dhe fusnota) Bejrut 2001.
2. Ibn Atijje el Endelusi, *El-Muharreru-l Vexhiz fi tefsiri-l Kitabi-l Aziz*, (1 vëllimësh) Bejrut, 2002.
3. Ibn Atijje el Endelusi, *El-Muharreru-l Vexhiz fi tefsiri-l Kitabi-l Aziz*, (8 vëllimësh) Doha-Katar, 1428 h.-2007.
4. Dr. Abdulvehab Fajid, *Menhexh Ibn Atijje fi tefsiri-l Kurani-l Kerim*, Kajro, 1973.
5. Ebu Xha'fer ed-Dabbi, *Bug'jetul Multemis fi tarih rixhali ehli-l Endelus*, Kajro-Bejrut, 1989.
6. Ibn Beshkeval, *Es-Siletu,* Kajro-Bejrut, 1989.
7. Islamferah el Halifete Sulejman, *Ibn Atijje ve menhexhuhu fi tefsirihi El-Muharreru-l Vexhiz,* Hartum, Sudan, 2007.
8. Dr. Muhammed Husejn edh-Dhehebi, *Et-Tefsiru vel mufessirune,* Kajro 2000.
9. Ibnu-l Abari, *El-Mu'xhem fi ashab Kadi el Imam Ebi Ali Es-Sadefi*, Kajro, 2000.
10. Ahmed bin Muhamed et-Telmisani, *Nef'hu-t-Tib min gusni-l Endelusi-r-rretib*, Bejrut, 2015.
11. Ali bin Abdullah en-Nebahi, *Tarih Kudati-l Endelus*, Kajro, 1948.
12. Ibn Ferhun el Malikij, *Ed-Dibaxhul mudhheb fi ma'rifeti aëjan ulemai-l medhheb*, Kajro, 1976.
13. Imam Sujutiu, *El-Bug-jetu-l vuati fi tabekati-l-lugavijjine ve-n-nuhati*, Kajro, 1964.
14. Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, Damask, 2004.
15. Shejhu-l Islam Tekijjuddin Ahmed Ibn Tejmijje el Harrani, *Mexhmuatu-l Fetava*, Mensure, 2005.
16. Ebu Hajjan el Endelusi, *El-Bahrul Muhiit*, Bejrut, 1993.
17. Muhamed Safa Shejh Ibrahim Haki, *Ulumul Kuran min mukaddimati-t-tefasir*, Bejrut, 2004.
18. Hajru-d-din ez-Zirikli, *El-A'ëlam*, Bejrut, 2002.

19. Ibn Ashur, *Et-Tefsir ve rixhaluhu*, Kajro, 1970.
20. Fehd ibn Abdurrahman er-Rumi, *Buhuth fi Usuli-t-Tefsiri ve menahixhihi,* Rijad 1413 h.
21. Abdurrahman ibn Muhammed eth-Thealebi, *El-Xhevahirul hisan fi tefsir-l-Kuran*, Bejrut, 1997.
22. Maxhid Davud Mahmud el Jasin, *El-Kira'at fi tefsiri El-Muharreru-l Vexhiz-dirasetun delalijjetun*, Basra, 2012.
23. Ibn Tejmije, *Mukaddimetu fi Usuli-t-Tefsir*, Damask, 1972.
24. Mustafa Ibrahim el Meshini, *Medresetu-t-tefsir fi-l Endelus*, Bejrut, 1986.
25. Sahihu Muslim.
26. Dr. Shaji'ë bin Abduhu bin Shaji'ë el Esmeri, *Istidrakat Ibn Atijje fi-l Muharreri-l Vexhiz ala et-Taberi fi Xhamiul Bejan-ardan ve diraseten*, Medinë, 1427 h.
27. Muhamed bin Abdurrahman el Megravi, *El-Mufessirune bejne te'vili ve-l ithbati fi ajati-s-sifati*, Rijad, 2000.

Web faqe:

1. https://majles.alukah.net/t130083/

Resul ef. REXHEPI

MANIFESTIMI I DITËLINDJES SË PEJGAMBERIT A.S. - MEVLUDI

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

"Me të vërtetë Allahu dhe engjëjt e Tij e përshëndesin Pejgamberin, prandaj edhe ju, o besimtarë, përshëndeteni atë me përshëndetje meritore!"

Hyrje

Sa herë që vjen 12 Rebiu'l evveli, myslimanët në të gjithë botën e edhe te ne, me programe të ndryshme fetare festojnë dhe kujtojnë ditëlindjen e më të dashurit të Allahut Muhamedit (paqja dhe shpëtimi i Allahut qofshin mbi të!). Në fakt, ne sa herë që festojmë mevludin - ditëlindjen e Pejgamberit, në të vërtetë kujtojmë thirrjen islame dhe misionin paqësor që me aq besnikëri na e përcolli Pejgamberi a. s.. E kujtomë edhe duanë e hazreti Ibrahimit, i cili tek sa i ngrinte muret e Qabesë me të birin hazreti Ismailin, në një moment iu drejtua Zotit duke e lutur:

***"O Zoti ynë, dërgo ndër ata** (pasardhësit tanë, ymetin islam) **një të dërguar nga gjiri i tyre që t'ua lexojë argumentet e Tua, t'ua mësojë Librin** (Kuranin) **dhe Urtësinë** (rregullat e fesë) **e t'i pastrojë ata** (nga pafesia). **Vërtet, Ti je i Plotfuqishmi dhe i Urti!"**[1]*

Allahu i Madhërishëm ia pranoi lutjen Ibrahimit a.s. dhe e dërgoi Muhamedin a.s. si pishtar ndriçues për ta shndëritur gjithësinë, tokën dhe qiejt. E dërgoi më të zgjedhurin e Tij, mëshirën e njerëzisë, duke e zëvendësuar errësirën me dritë, injorancën me dituri, të keqen me mirësi, duke e vërtetuar këtë edhe në Kuran:

***"Me të vërtetë se Allahu u dha besimtarëve dhuratë të madhe kur atyre u dërgoi Pejgamber nga mesi i tyre me qëllim që atyre tua lexojë argumentet e Tij, t'i pastrojë nga idhujtaria e shirku dhe t'ua mësojë Kuranin dhe Urtësinë** (rregullat e fesë), **ndonëse ata para dërgimit të këtij Pejgamberi ishin krejtësisht të humbur!"**[2]*

Me dërgimin e Muhamedit a. s., bota do të fitonte një shkëlqim të ri. Do të ndryshonte rrënjësisht edhe koncepti për jetën, sepse njeriu do ta adhurojë Krijuesin e vërtetë, do t'i nderojë vlerat njerëzore dhe do të mbjellë farën e dashurisë mbarënjerëzore. Muhamedi a. s., me një rast do të deklarojë: *"O njerëz, ta dini se unë jam i dërguari i Allahut për të gjithë ju për t'ua prezantuar fenë e vërtetë të Zotit, fe të cilën e kanë pasur të gjithë pejgamberët e Zotit, por që me kalimin e kohës njerëzit e ndryshuan dhe futën shumë gënjeshtra e shumë risi të shpikura, ndaj, unë me urdhrin e Zotit po e dëlir dhe po e pastroj dhe kështu po ia kthej origjinalitetin e saj".*

Pra, Islami është fe e natyrshme e çdo njeriu, me të lind dhe konceptet e tij janë të gjera aq sa edhe vetë njerëzimi. Fundja, a nuk ishte Islami feja e Ademit, Nuhut, Ibrahimit, Musait, Isait dhe e të gjithë vëllezërve të tyre pejgamberë?!

Pa dyshim që është, prandaj, dashuria jonë e madhe dhe respekti i pashoq që ndiejmë për Pejgamberin tonë, na shtyn që atë ta kujtojmë në

---

[1] Kuran, El-Belare: 129. Pejgamberi a.s. teksa lexonte këtë ajet, pra lutjen e Ibrahimit, me një rast kishte thënë: *"Unë jam ai për të cilin është lutur Ibrahimi!"*.

[2] Kuran, Ali Imran: 164.

mënyra të ndryshme, edhe me mevlud e salavate, pikërisht në ditëlindjen e tij. Dashuria ndaj Resulullahit ka qenë ajo që i ka shtyrë shumë autorë, shqiptarë dhe të tjerë, që ndër shekuj kanë thurur vargje e poezi, e që për nga stili dhe karakteri i tyre i lartë, janë thjesht të paarritshme.[3]

Dy fjalë për lindjen e Pejgamberit tonë

Në prag të shekullit VI bota ishte në një gjendje skajshëm të vështirë, e në veçanti ajo e Siujdhesës së Arabisë. Dominonin veset negative dhe të dëmshme për shoqërinë, kurse morali kishte rënë në një nivel tepër të ulët. Shoqëria ishte katandisur sa s'bën më. Ishin kohë të vështira atëbotë, saqë njerëzit më me ëndje e dëshironin vdekjen se sa jetën. Shumë pak aspekte, për të mos thënë fare, të jetës, kishin ngelur pa u prekur nga imoraliteti e degjenerimi.

Dhe pikërisht në këto momente dramatike, mëshira e Allahut shndriti gjithësinë, shndriti njerëzimin dhe gjithë ç'ka jaratisi i Madhi Zot!

Ditën e hënë, herët në agim, më 12 Rebiu-l-evvel ose 20 prill 571[4], ka lindur më i zgjedhuri i Allahut, Muhamedi në qytetin e Mekës. Familja Hashimite së cilës i përkiste, ishte një degë e fisit fisnik e të fuqishëm Kurejsh. Ai u lind jetim, sepse babai Abdullahu kishte vdekur para se ai të lindte, prandaj edhe gëzimi për lindjen e tij s'kishte kufi. Gjyshi i tij Abdylmutalibi, sapo e mori lajmin për lindjen e nipit, vajti ke dhoma e resë së tij Eminesë, e përgëzoi për këtë lindje, e mori nipin në duar dhe me te vajti te Qabeja, me ç'rast edhe i vuri emrin Muhamed, një emër jo edhe krejtësisht i panjohur, por rrallëherë i dëgjuar. Në pyetjen se përse e emëroi pikërisht kështu, gjyshi Abdylmutalibi do të përgjigjej: *"Dëshiroja që ai të bëhet i falënderuar nga të gjithë"*. Emineja - e ëma e Pejgam-

[3] Sadik Mehmeti, *Rëndësia e Mevludit për ruajtjen e vlerave fetare dhe të atyre kombëtare ndër shqiptarët,* botuar në "Takvimi 2020", Kryesia e BI të Kosovës, Prishtinë.

[4] Afif Abdulfettah Tabbare, Mea'l Enbijâ fi 'l-Kurâni 'l-kerîm, "Dâr el-Ilm lil-melâjîn", Bejrut, pa v.b. Krahasimin e ditëlindjes së Pejgamberit në mes të hixhri dhe miladi (sipas hazreti Isaut) e kishte huazuar nga dijetari Mahmûd El-Feleki. Edhe Filip Hiti të "Istoria arapa" e thotë v. 571 (M), f. 115.

berit e ka quajtur edhe Ahmed. Të dy këta emra janë të përmendur në Kuran.[5]

Autorët shqiptarë të mevludeve, shumica e tyre, lindjen e Muhamed Mustafasë e përshkruajnë shumë bukur. Mulla Mehmed ef. Salihu, fjala vjen, në "Mevludin" e tij thotë:

N'atë Rebiul-Evel leu fahrixhihanë
E hanë prama e dymdhjeta natë u konë.[6]

Deri kur i mbushi katër vjet, ai qëndroi te nëna e tij e qumështit-Halimja e fisit benu Sa'd, në periferi të Mekës. Ndërkaq, kur i kishte 6 vjet, me t'ëmën, Eminenë, kishin vajtur në Medinë për ta vizituar varrin e babait Abdullahut, Duke u kthyer për në Mekë, gjatë rrugës, Emineja sëmuret dhe ndërron jetë e varroset në vendin e quajtur Ebva. Kur ai u bë 13 vjeç, filloi të punonte duke e ndihmuar xhaxhanë e tij në tregti, me ç'rast u bë i njohur për ndershmërinë dhe virtytet e tij. Në moshën 25-vjeçare u martua me Hadixhenë. Kur Muhamedi vajti rreth të dyzetave, filloi të izolohej jashtë qytetit e të meditonte. Për këtë, shpeshherë kalonte kohë në shpellën Hira. Gjatë muajit Ramazan të vitit 610, meleku Xhibril filloi t'ia sillte shpalljen hyjnore, pesë ajetet e para të sures "El-Alek". Me këtë, Muhamedi u nderua nga Allahu me pejgamberi. Fillimet e para qenë shumë të vështira, por njerëzit sa vinin e pranonin udhëzimin e Muhamedit a.s., dhe numri i tyre sa vinte e shtohej. Pak kohë para se Pejgamberi a.s. të emigronte në Medinë, i ndodhi mrekullia, me ç'rast u mor nga Allahu në një udhëtim qiellor (Mi'raxh), e kjo bëri që ai të hynte në audiencë të Allahut të Madhëruar duke u bekuar në marrjen e urdhëresave hyjnore pa ndonjë ndërmjetës. Pak kohë pas kësaj, Pejgamberit iu lejua emigrimi për në Medinë, prej nga Islami do të merrte krahë.

---

[5] Kuran, Saff: 6; Ali Imran: 143; Ahzab: 40; Fet'h: 29. Marrë nga Meulânâ Muhammed 'Ali, Hajâtu Muhammed ve risâletuhu, e ka përkthyer në gj. arabe: Munir El-Baelbeki, "Dâr el-Ilm lil-melâjîn", bot. i II, 1967, Bejrut, f. 55.

[6] Huazuar nga Faik Luli e Islam Dizdari, *Mevludet në gjuhën shqipe,* 2002, Shkodër, f. 699.

Në vitin 630 Pejgamberi a.s. do të rikthehej në vendlindjen e tij të dashur në mënyrë triumfale pa e derdhur as edhe një pikë gjaku, që në histori është shënuar si "Çlirimi i Mekës". Ai e pastroi Qabenë nga idhujt e shumtë duke e kthyer atë në Shtëpi të shenjtë, ashtu siç e meriton.

Në Medinën e ndritshme, e cila e mori emrin sipas Pejgamberit që e ndriçoi me nurin e tij-Medinetu-Rresul, ditën e hënë, më 8 qershor 632, Pejgamberi i dashur i mbylli sytë në këtë botë për të kaluar në botën e amshuar - Ahiret, Allahu qoftë i kënaqur me të dhe ai i kënaqur me Allahun.

***

Me këtë rast, unë nuk dëshiroj të ndalem e të shkruaj më gjatë për ditëlindjen e Pejgamberit, sepse për të folën dhe shkruan dijetarët më të spikatur, njohësit më të mirë të "Sires" - Jetëshkrimit të Pejgamberit a. s., dijetarët më autoritativë dhe njerëzit më mendjendritur. Për të shkruan vëllime të tëra myslimanët dhe jomyslimanët. Ndonëse, sa do që të shkruhet e të flitet për Të, megjithatë gjuha jonë është e varfër, madje shumë e varfër në krahasim me atë që Allahu i Madhërishëm e tha Vetë në Kuranin e Tij famëlartë për Muhamedin a.s.

"Dhe Ne ta ngritëm lart namin** (famën) **dhe emrin tënd!"

Manifestimi i ditëlindjes së Pejgamberit a.s. ose Mevludi

Duke qenë se Pejgamberi a.s. ka gëzuar vend meritor në zemrat dhe shpirtrat e besimtarëve, madje si askush tjetër nga krijesat e Allahut, për të kanë thurur poezi e vargje njerëzit që nga koha e Ebu Bekrit e tutje, e madje që nga e famshmja *"Talea 'l-bedru alejna"*. Por literatura e krijuar për ditëlindjen e Pejgamberit a.s., nuk është qëllimi ynë në këtë rast, por është manifestimi i organizuar për ditëlindjen e Pejgamberit a.s. - Mevludin.

Që në fillim duhet konstatuar se sa ka qenë gjallë Pejgamberi a.s., madje as gjatë kohës së sahabëve, tabiinëve e tebei-tabiinëve, nuk është se ka pasur organizime për të manifestuar ditëlindjen e më të dashurit të Zotit - Muhamed Mustafasë, ashtu siç është manifestuar ndër shekuj ose siç manifestohet sot, ose në ndonjë formë tjetër më ndryshe, por kjo nuk nënkupton se ato gjenerata nuk e përkujtuan ditën e lindjes së Pejgambe-

rit a.s. në forma të ndryshme individuale, përmes formave të ndryshme të adhurimeve, siç janë sadakatë, agjërimi, salavatet, humanizmi etj. Kjo, ndoshta ka bërë që disa individë, e më vonë edhe ca grupe dhe sidomos ata të drejtimit ideologjik vehabist, që këtë lloj organizimi ta konsideronin si "risi - bidat", ndonëse për një pandehje të tillë nuk e kanë as më të voglin argument.

Shumica dërrmuese e dijetarëve islamë, organizimet e ndryshme për ditëlindjen e Pejgamberit i përkrahin fuqishëm. Vetë praktika e myslimanëve tash e sa kohë, gjithandej në fshatra e qytete, si të botës islame, ashtu edhe të vendeve të tjera, është argumenti më i madh për këtë lloj organizimi.[7] Kjo traditë e krijuar shekuj me radhë nuk bën të nënçmohet, sepse nënçmimi i saj është nënçmim i vet Pejgamberit a.s.. Sa kohë që hadithet e Pejgamberit a.s. dëshmojnë se *"Ymeti im nuk do të bien në ujdi për një çështje që është e gabueshme!"* Ose *"Atë që myslimanët e vlerësojnë të mirë, edhe te Allahu do të jetë e mirë"*.

Rreth (mos)lejimit të organizimit të Mevludit si organizim fetar nuk dua të ndalem, sepse aq shumë është shkruar saqë kushdo që dëshiron mund të gjejë materiale të bollshme dhe bindëse. Do ta përmend vetëm mendimin e Imam Sujutiut, i cili manifestimin që e bëjnë njerëzit duke lexuar Kuran, duke lexuar bejte-vargje përkitazi me Pejgamberin, duke rikujtuar momente para dhe gjatë lindjes, rreth mrekullive të tij e deri lidhur me kalimin e tij në Ahiret, duke dërguar salavate e duke bërë dua, i ka konsideruar të lejuara dhe të shpërblyera me sevape nga Allahu i Gjithëmëshirshëm. Për më tepër, kur kjo bëhet me qëllim ibadeti, atëherë shtrohet pyetja, a thua ka ibadet e që Allahu të mos na shpërblejë për të?!

Argument tjetër mund të konsiderohet edhe agjërimi i Pejgamberit që e bënte ditën e hënë. Kur ai qe pyetur se përse e agjëronte atë ditë, ai kishte thënë: *"Atë ditë kam lindur, atë ditë më ka ardhur shpallja dhe atë ditë kam bërë hixhretin!"*.[8]

---

[7] "Mevludi tek shqiptarët", përmbledhje kumtesash, bot. Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, 2010, Prishtinë.

[8] Rreth argumenteve që i kanë shënuar dijetarët islamë përkitazi me lejimin e Mevludit, më gjerësisht, shih: Mr. Taxhedin Bislimi te *"Mevludi tek shqiptarët",* bot. i Kryesisë së BI të Kosovës, f. 58 e tutje. Gjithashtu dhe "Mevludi, historiku dhe dispozita e tij" me autor Mr. Taxhedin Bislimi, 2006, Shkup

Nga sa u tha më sipër, duhet të jemi të vetëdijshëm se nuk duhet harruar edhe një të vërtetë të pakontestueshme se dashuria dhe respekti ndaj Pejgamberit a.s. nuk bëhet i mjaftueshëm vetëm me organizim të manifestimit të Mevludit, përkundrazi dashuria e vërtetë e respekti i sinqertë ndaj Resulullahit tregohet duke e ndjekur Synetin e tij, duke e ndjekur rrugën që ai na e trasoi e duke vepruar sipas asaj që na udhëzoi. E pra, organizimi i manifestimit të ditëlindjes së Pejgamberit duhet të shfrytëzohet edhe si një shkas më tepër për të jetësuar synetin e traditën që ai na e la si trashëgim.

Shikuar historikisht, mund të konstatohet se Fatimitët janë të parët që filluan ta manifestonin ditëlindjen e Pejgamberit a.s. në Egjipt në shek. X (shek. IV h.)[9], për të vazhduar më vonë të shtrihet gjithandej ku jetonin myslimanët, madje deri në atë masë sa mund të thuhet se nuk ka vend në botë ku jetojnë sadopak myslimanë e të mos e shënojnë Mevludin në forma të ndryshme, gjithsesi duke e paraprirë atë me pjesë nga Kurani, për ta shoqëruar me salavate e deri te lutjet e ndryshme drejtuar të Madhit Zot.

Kah fundi i shek. VI dhe fillimi i shek. VII (h.), manifestimi i Mevludit fillon të organizohet në Irak (Irbil e Mosul)[10]. Sunduesi i atëhershëm Mudhaffer, pasi kishte marrë miratimin e ulemasë së kohës, kishte organizuar një manifestim përrallor. Më vonë, ata që thurnin vargje për Pejgamberin a.s. i shpërblente me shuma të mëdha të hollash, aq sa diçka e tillë më nuk është përsëritur.

Në Perandorinë Osmane, sipas të dhënave historike, manifestimin e Mevludit e ka futur në pallatin e tij sulltan Murati III më 1588, i cili shpejt ka gjetur përkrahje në kuadër të Perandorisë për të depërtuar më pas edhe në viset e tjera të saj, përfshirë këtu edhe vendet tona.

Prandaj, manifestimi i ditëlindjes së Pejgamberit a.s., ku më shumë e ku më pak, organizohet kudo në botë. Vargjet poetike, bejtet, poezitë e

[9] Në literaturë figuron se ishte halifi fatimij Ubejdijj-El Muizz li Dinil-lah në vitin 362 h. i pari që organizoi manifestimin e Mevludit të Pejgamberit (a.s.).

[10] Dr. Qazim Qazimi, te "*Mevludi tek shqiptarët",* (Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor i mbajtur më 22.4.2009 në Prishtinë, organizuar nga Kryesia e BI të Kosovës, Prishtinë, 2010, fq. 18.

ndryshme, ilahitë e kasidet, mevludet e salavatet në qindra gjuhë të botës i dërgohen Muhamed-Mustafasë. Me të tilla manifestime, myslimanët e falënderojnë Allahun që me dërgimin e Muhamedit Pejgamber, ua ndriçoi zemrat, ua shndriti rrugën islame dhe i begatoi ata duke i bërë Ymet të tij. Përmes manifestimit të Mevludit, myslimanët falënderojnë Allahun xh. sh. për begatitë e dhuruara me lindjen e Pejgamberit a.s.. Ai duke i udhëzuar në rrugë të drejtë, e shpëtoi njerëzimin nga humbja e sigurt, sepse lindja e tij botës i solli drejtësinë, lirinë, paqen dhe vëllazërinë. Sa mirë që populli ynë tashmë muajin Rebiul-evvel më shumë e quan muaji i Mevludit, aq sa gjithkush e di se fjala është për muajin në të cilin ka lindur më i dashuri i Allahut.

Mevludi te shqiptarët

Sikur në shumë gjuhë të botës, edhe në gjuhën tonë të bukur shqipe, vargje kushtuar Resulullahit shkruan shumë dijetarë e ulema, madje edhe penat më të ndritura të kohës. Ndër ta do të veçonim: Hasan Zyko Kamberin (shek. XVIII), Muhamed Çamin, Ismail Floqin, Hfz. Ali ef. Ulqinakun, Tahir ef. Popovën, Hfz. Ali ef. Korçën, Hfz. Ibrahim ef. Dalliun, Abdullah ef. Zëmblakun, Sheh Ahmet Shkodrën, Islam Nekovcin, Mehmet ef. Salihun, Ferit Vokopolën, Vexhi Buharanë, Idriz Lamaj, Fahrudin Osmanin, e shumë të tjerë. Në aspektin përmbajtjesor, përmes vargjeve të mevludit, e ndiejmë dhe e përjetojmë kalimin e Pejgamberit nëpër fazat e jetës së tij: sikurse ishte lindja e tij, si fëmijë bonjak, sinqeriteti i tij në Mekë, pranimi i Shpalljes, emigrimi, mrekullitë e tij, rikthimi në Mekë dhe kalimi i tij në botën tjetër.

Mevludet, në fillim më shumë qenë përkthime nga gjuhët orientale, megjithëse pati edhe përshtatje po edhe lëvrime origjinale në gjuhën tonë shqipe, fillimisht me shkronja osmane e gjatë shek. XX edhe me alfabetin e sotshëm.

Në aspektin kohor, te ne këto mevlude shtrihen përgjatë disa shekujve, duke filluar nga Mevludi i Hasan Zyko Kamberit në shek. XVIII, e për të vazhduar deri në ditët tona dhe dhëntë Zoti që kjo traditë të vazhdojë deri në Ditë të Kiametit, gjithmonë duke i kënduar Pejgamberit mirë e më mirë.

Në aspektin hapësinor, Mevludi dhe manifestimi që është organizuar me atë rast, ka qenë i shtrirë në të gjitha viset shqipfolëse, madje jo vetëm te shqiptarët në Ballkan, po edhe te vëllezërit tanë në diasporë, nga Evropa e deri në SHBA.[11]

Shumica dërrmuese e shteteve arabe, si në nivel shtetëror-qeveritar ashtu edhe në atë popullor e institucional, organizojnë manifestime të tilla, natyrisht, secila ndryshe nga tjetra, me qëllim që sa më shumë të ketë organizime kushtuar Pejgamberit a.s.. Në të tilla raste, lexohet Kuran nga lexues eminentë, mbahen fjalë rasti kushtuar Pejgamberit a.s., recitohen poezi, kaside e ilahi, e gjithsesi salavate, dua e lutje të ndryshme. Në të kaluarën jo të largët, po edhe tash, populli ynë ka organizuar dhe organizon mevlude edhe gjatë muajit Rebiu'l-evel, po edhe për ndonjë rast tjetër familjar: lindje të fëmijës (sidomos të fëmijës së parë), syneti, hyrje në shtëpi (banesë) të re, vdekje të ndonjë anëtari të familjes etj. Fatkeqësisht këtë traditë shekullore, të cilën as ish-sistemi komunist nuk mundi ta çrrënjoste nga zemra dhe shpirti i besimtarëve tanë, arritën ta zbehin deri në njëfarë mase disa "ulema", në veçanti ata që kishin mbaruar ndonjë kurs në ndonjë vend të botës arabe.[12]

Me gjithë përpjekjet e pareshtura në këtë drejtim, jam thellë i bindur se këtë traditë mbase mund edhe ta zbehin ca, por kurrsesi ta çrrënjosin nga shpirti i popullit, i cili aq shumë e do Allahun xh. sh. dhe të Dërguarin e Tij.

Vlen të përmendet edhe një fakt tjetër, që e konsideroj me shumë interes: në shumë vakëfname, vakëflënësit e kanë precizuar që në xhamitë të cilat ata i kanë vakëfuar, që në data të caktuara (rëndom për netët e mëdha, të xhuma ose bajrame...), të lexohet Kuran (mukabele), e edhe të këndohet mevlud, e atyre që e bëjnë këtë t'iu jepen kaq e kaq akçe (mjete materiale). Mjafton të lexohet vakëfnameja e Mahmud pashë Rrotullës nga Prizreni, e legalizuar më 1831, e cila kishte kushtëzuar që në oborr të

[11] Për shtrirjen e mevludeve te shqiptarët, më gjerësisht te Islam Dizdari për historikun dhe traditën e *Mevludit tek shqiptarët*, botuar në *"Mevludi tek shqiptarët"* (përmbledhje kumtesash), Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, 2010.

[12] Më gjerësisht, Ramadan Shkodra te përmbledhja *"Mevludi tek shqiptarët",* po aty, f. 72-73.

xhamisë së tij në Prizren *"gjatë netëve të Ramazanit, Bajrameve,* ***Mevludeve*** *...të vendoseshin kandila...."*[13]

Dhe kjo është respektuar në përpikëri, sepse ata janë mbështetur në rregullën: *"Kushti e vakëflënësit, janë sikur tekst sheriatik"*

Duhet theksuar edhe një fakt të pamohueshëm se, në kuadër të mejtepeve e më vonë edhe të medreseve, vazhdimisht nxënësit kanë lexuar Kuran, por edhe kanë kënduar mevlud. Madje, gjatë netëve të mëdha ose datave të rëndësishme islame, kanë organizuar programe të posaçme fetare, ndërkaq gjatë muajit Rebiu l' evvel më së shumti kanë kënduar mevlude. Në kuadër të medreseve, gjithmonë kanë ekzistuar seksione të ndryshme të nxënësve për aktivitete të llojllojshme, e në mesin e tyre ka qenë edhe grupi i mevludit.[14]

Mevludi, qoftë si formë adhurimi, qoftë si manifestim rasti, në asnjë mënyrë nuk mund të cilësohet si diçka i ndaluar (haram ose mekruh), sikundër që as mund të pretendohet se është ndonjë detyrim (farz, vaxhib, apo synet). Ai, sipas Sheriatit, është veprim i lejuar dhe i pëlqyeshëm – mendub! Shpërblehet nga i madhi Zot ai që e organizon, ai që merr pjesë aktive dhe ai që prezanton, sikundër që privohet nga shpërblimi ai që nuk merr pjesë, ndonëse nuk mund të thuhet se ai që nuk merr pjesë në manifestime të tilla, bën gjynah, por nuk fiton as sevap.

Këtë pjesë, dua ta përmbyll me fjalët e Ibn Haxher Hejtemiut, i cili ka deklaruar:

> ***"Në natën e Mevludit të gjitha krijesat, melaqet, xhindet e kafshët si dhe metalet e pashpirt, iu japin myzhde njëri-tjetrit duke u gëzuar se nderi i gjithësisë e ndriçoi botën".***[15]

[13] Sadik Mehmeti, Rëndësia e Mevludit për ruajtjen e vlerave fetare dhe të atyre kombëtare ndër shqiptarët, botuar në Takvimi 2020, Kryesia e BI të Kosovës, Prishtinë.

[14] Po aty.

[15] Marrë nga Faik Luli e Islam Dizdari, *Mevludet në gjuhën shqipe,* 2002, Shkodër, f. 9.

Përfundim

Pejgamberi a.s. nuk la trashëgimi tjetër përveç Kuranit dhe Synetit, pra Islamit dhe disa qindra mija myslimanë, për të arritur kjo shifër sot afër dy miliardë. Sot nuk ka vend ose mjedis në tërë rruzullin tokësor e të mos ketë besimtarë islamë, pasues të Muhamedit a.s.. Krahas faktit se ai përmendet dhe mbi të bien salavat miliarda myslimanë, mbi të gjitha, emrin e tij, Allahu e krahasoi me emrin e Vet: La ilahe il-lallah Muhammedun Resulullah. Vallë, a ka nder më të madh se ky?!!

Pikërisht për këtë, ditëlindjen e Pejgamberit a.s., është mirë dhe sevap ta manifestojmë. Akoma më mirë është që, krahas kësaj, ta ndjekim rrugën e tij, ta ndjekim synetin e tij, kur dihet se Allahu përuljen ndaj Tij e ka ndërlidhur me respektin ndaj Pejgamberit. Lumturinë e vërtetë në të dyja jetët do ta arrijmë nëse i zbatojmë parimet dhe mësimet e Pejgamberit a.s..

Përmbajtja e manifestimeve të Mevludit duhet të ketë të tilla elemente me të cilat i afrohemi Allahut xh.sh., ndër të cilat po i përmendim vetëm disa:

- Leximi i pjesëve të Kuranit, ose siç po veprohet në disa vende, leximi i sures "Jasin".
- leximi dhe dërgimi i sa më shumë salavateve për Pejgamberin a.s. sepse:
  Nga Enesi transmetohet se Pejgamberi a.s. ka thënë: *"Kush e thotë një salavat për mua, Allahu ka për ta shpërblyer atë me dhjetë sosh, do t'ia falë dhjetë gabime dhe do ta lartësojë dhjetë derexhe!"*[16]
- Duke mësuar ose duke rikujtuar biografinë e Pejgamberit a.s., ose detaje nga jeta e tij, kjo do të ndikojë në lehtësimin e pasimit të rrugës dhe mësimeve të tij për ata që duan, me çka e arrijmë dashurinë e Allahut:
  "Thuaj: Nëse e doni Allahun, atëherë më pasoni mua, sepse Allahu do t'ju dojë dhe do t'jua falë gjynahet!"[17]

[16] Transmeton Nesaiu, hadithi është sahîh.

[17] Kuran, Ali Imran: 31.

Është konstatim tashmë i pranuar botërisht nga ana e dijetarëve të mirëfilltë se manifestimi që e kanë organizuar myslimanët tanë, përveç tjerash, ka luajtur një rol me rëndësi edhe në ruajtjen e identitetit tonë fetar dhe kombëtar. Përmes një organizimi të tillë janë shpërfaqur dashuria, nderimi dhe respekti që njerëzit e kanë treguar karshi Muhamed Mustafasë. Prandaj, është detyrë e intelektualëve dhe njerëzve me autoritet, në veçanti e ulemave tanë, që këto vlera të mëdha të kulturës shpirtërore e materiale islame kombëtare t'i ruajmë që të jetojnë përgjithmonë deri në Ditën e Kiametit.[18]

Në përmbyllje të këtij shkrimi, nuk gjej diçka më të mirë sesa këto fjalë të Allahut të Madhërishëm nga Kurani famëlartë:

***"E pra, ata të cilët do ta besojnë atë** (Pejgamberin), **do ta përkrahin dhe do ta ndihmojnë, si dhe do të pasojnë Dritën që i zbriti atij** (Kuranin), **të tillët janë të shpëtuar!"**[19]*

dhe:

Vëllezër nga zjari doni të shpëtoni
Me zemër të djekme "essalatu" thoni![20]

[18] Sadik Mehmeti, Rëndësia e Mevludit për ruajtjen e vlerave fetare dhe të atyre kombëtare ndër shqiptarët, botuar në Takvimi 2020, Kryesia e BI të Kosovës, Prishtinë, fq. 265.

[19] Kuran: Araf: 157.

[20] Hafiz Ali Korça, Vepra 7 (Mevludi), Logos-A....

Dr. Abdulla HAMITI

JAHJA BEJ DUKAGJINI – LUFTËTAR, MENDIMTAR E POET I SHQUAR I POEZISË KLASIKE TURKE TË SHEK. XVI

Abstrakt:
Në literaturën turke njihet si Tashlixhali Jahja, apo si Dukaginzade Jahja, ishte ushtarak dhe poet osman, me prejardhje shqiptare, i cili ka jetuar në shekullin XVI.
Dukagjinzade Tashlixhali Jahja Bej është ndër përfaqësuesit më të shquar të poezisë së divanit, është poet i cili ka shkruar një divan që konsiderohet ndër divanet më të bukura të letërsisë turke dhe është autor i pesë mesnevive (poemave) që formojnë hamsen (pesologji). Qoftë në divanin e tij, qoftë në vende të ndryshme të hamses së tij, ai thekson se është me origjinë nga Shqipëria dhe krenohet se është shqiptar, se është pjesëtar i familjes Dukagjini.
Në periudhën kur ka jetuar ka fituar famë si poeti më i madh i mesnevive pas Fuzulit. Kasidja *"Şehzade mersiyesi"* (Elegjia për Shehzaden), të cilën e ka shkruar me rastin e vrasjes së Shehzade Mustafas me urdhër të Sulltan Sulejmanit, është vepra më e njohur e tij.

Fjalët kyçe: *Jahja Bej Dukagjini, poezia e Divanit, mesnevia, elegjia, origjinaliteti*

Jeta e Jahja Bej Dukagjinit

Jahja Bej Dukagjini (Dukaginzade Yahya Bey), i cili ishte njëri nga poetët më të mëdhenj të letërsisë klasike turke, rridhte nga krahu i rëndësishëm i familjes shqiptare të Dukagjinëve që zgjodhi të rreshtohej përkrah administratës osmane. Dihet se nga kjo familje kanë dalë shumë figura të mëdha shtetërore, kulturore, të artit dhe të shkencës të cilët u kanë bërë shërbime të mëdha osmanëve.[1]

Kjo familje, nga e cila vinte poeti Jahja Beu, me rastin e përfshirjes së Shqipërisë nën administrimin osman, udhëhiqte rrethin e Shkodrës dhe ishte nga principatat më të njohura shqiptare. Ndërkaq Atilla Şentürk shkruan se për shkak se në veprat e tij vendin e lindjes e definon si "Sengistan" [Seng. Taş - gurë] më shumë është bërë i njohur me llagapin Taşlıcalı Yahya. Ndërsa në çdo rast e thekson se mburret me familjen e tij të Dukagjinëve, të cilët në Perandorinë Osmane njihen si Dukaginzadeleri, janë një familje e njohur që kanë rritur burra të shtetit dhe të artit,[2] dhe këtë e ilustron me vargjet e Jahja Beut nga mesnevia e tij *Gülşen-i Envâr,* ku shprehet qartë se është me prejardhje shqiptare, se vjen nga fisi i Dukagjinit:

Arnavuduñ hāsları ve yegleri "Nga më të mirët shqiptarë
Nesl-i ḳadīmün Dukagin beyleri Të parët e mi kanë qenë princa të Dukagjinit".

Dukagjinzade Jahja Beu është ndër përfaqësuesit më të shquar të poezisë së divanit, është poet i cili ka shkruar një divan që konsiderohet ndër divanet më të bukura të letërsisë turke dhe është autor i pesë mesnevive (poemave) që formojnë hamsen (pesologji). Qoftë në divanin e tij, qoftë në vende të ndryshme të hamses së tij, ai e përmend se është me origjinë nga Shqipëria dhe krenohet që është shqiptar, me ç'rast shprehet se ka ardhur nga vendi "taşlı" (shkëmbor, me gurë), se është pjesëtar i familjes

[1] Më gjerësisht shih: I. Güven Kaya, Dukaginoğulları ve Dukagınzade Yahya Bey, Divan Edebiyatı ve Toplum, Donkişot Yayınları, İstanbul 2006, s. 123-137.

[2] Cituar sipas Idris Güven KAYA, *Dukagin-zade Taşlıcalı Yahya Bey'in Eserlerinde Mevlana Celâleddin,* Turkish Studies, Cilt 4, Sayı 7, Erzincan 2009, s. 354.

Dukagjini të Shqipërisë dhe shumë autorë turq thonë se supozohet se në Stamboll ka ardhur nga Taşlıca (Tashlixha - Plevla) që sot është në veri të Malit të Zi.

Nuk ka njohuri të sakta rreth vendlindjes së Jahja Beut. Kurse Kınalızâde Hasan Çelebi, duke u nisur nga vetë fjalët e poetit, thotë se poeti "është nga Vilajeti i Shqipërisë "Arnavud vilayeti"[3]. Ndërsa Latifi thotë se poeti është nga Stambolli[4], edhe Sehî Bey e përsërit të njëjtën informatë[5]. Bursali Mehmed Tahir[6] shprehet se ai ka ardhur në Stamboll nga Shqipëria Veriore.

Pra, nuk dihet data e saktë e lindjes, por pohohet se kishte lindur në vitin 1488-1489. Vendlindja jepet si Dukagjin në Shqipëri dhe vetë poeti, si në Divanin e tij si në Hamsen e tij, në shumë vende shprehet se është me prejardhje shqiptare dhe se rrjedh prej sojit të njërës prej familjeve fisnike të rëndësishme të fisit të Dukagjinëve.

Kështu, në mesnevinë *Gencine-i Râz*, Jahja Beu shprehet qartë se është shqiptar dhe krenohet me sojin e tij:

Arnavud aslı olupdur aslım
Kılıcıyla dirilüptür neslim[7]

"Raca ime është racë shqiptare
E gjithë familja ime me shpatë rronte".

[3] Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, I-II, (hzl.: İbrahim Kutluk), Türk Tarih Kurumu basımevi, Ankara, 1989., C. II, s. 1077.

[4] Rıdvan Canım, *Lat'fî Tezk'retü'ş-Şuara ve Tabsıratu'n-Nuzemâ,* AKM Yay. Ankara 2000, s. 578.

[5] Mustafa Isen, *Sehî Bey Tezkiresi Heşt Behişt,* Akçg Yay., Ankara 1998, s.248.

[6] Bursali Mehmed Tahir, *Osmanli Müellifleri,* C. II, Meral Yay., Istanbul, 1972, s. 434.

[7] Doç. Dr. Bekir ÇINAR, Taşlıcalı Yahya Bey – Genc ÇINAR, Taşlıcalı Yahya Bey – Gencîne-ı Râz, KesitYayınları, İstanbul 2014, s. 74, bejti 369.

Po ashtu në Divan shprehet:

Arnavud aŝlıdur ol taşlu yirüñ şehbāzı
Asdı eflāke meh-i nev gibi tīg-i hüneri"[8]
Është me origjinë shqiptar trimi i atij vendi gurishte
Shpatën e tij të shkathtë e vari si hëna e re në qiell.

Sikundër shihet në këto bejte, poeti pasi mburret me trimërinë e tij dhe pasi thotë se është me prejardhje shqiptar, për atdheun e përdor shprehjen "Taşlı yer" (pra, vend me gurë). Dhe sigurisht që Muallim Naxhi, duke u nisur nga këto fjalë, për atdhe të poetit e ka konsideruar të përshtatshme fjalën "Taşlıca" (Tashllëxha), që osmanisht është quajtur vendbanimi Plevle i Malit të Zi, poetin e ka quajtur Taşlıcalı (Plevlaku) dhe shumë studiues turq e kanë marrë këtë emërtim. Kështu, sikundër shohim është quajtur Dukaginzade për shkak se rrjedh nga familja e Dukagjinëve dhe se ai vetë kështu e shënon mbiemrin e tij, ndërsa për shkak se vendi i origjinës ishte vend me gurë (taşlık) është quajtur Taşlıcalı (Tashlixhali).

Ndërkaq, siç e ka theksuar edhe Bursali Mehmet Tahir Efendi, duke qenë se në mesnevinë e tij *Gül*şen-*i Envâr* shprehet: *"Nga më të mirët shqiptarë / Të parët e mi kanë qenë princa të Dukagjinit",* vërtetohet se poeti, i cili është bërë i famshëm me trimërinë e tij, është me prejardhje shqiptare, përsëritet se është pjesëtar i familjes fisnike Dukagjini.

Natyrisht, edhe në vende tjera, ai e përmend përkatësinë e tij etnike shqiptare, madje shpreh ndjenjat e dashurisë dhe të krenarisë kombëtare, si p.sh. në poemën *"Usûl-name",* kur thotë:

Fakîr Arnâvûd aslıyem gâzâzîyem	Jam luftëtar me origjinë shqiptar
O taşlı vilayetlerün bâzıyem	Nga ato krahina prej guri kam dalë.
Şecâ'at kılıcın çalanlardanum	Jam nga ata që me trimëri e përdorinshpatën
Şikârını evvel alanlardanum	Nga ata që kanë marrë trofeun e parë.

[8] Mehmed Çavuşoglu, *Yahya bey Divan Tenkitli Basım,* Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., Istanbul 1977, s. 44, bejti 36. Vargjet në vazhdim i citojmë: Divani, numri i bejtit dhe numri i faqes.

Kemâl ehliyem sanki mâah-ı siyâm	Jam i përkryer si muaj agjërimi
Ne var kadrümi bilmez ise 'avâm.[9]	Por ja që s'e dinë aftsinë time njerëzimi.

Gjithashtu, në kreun "Përfundim i librit" të mesnevisë së tij "Usûl-name", Jahja Beu shprehet:

Ola Arnâvûd aslı sâhib-kıtâb	Autori i librit është shqiptar
Açа ümmete bir cenâb-ı savâb.[10]	Për të uriturit zotëri i mirësisë.

dhe në poemën *"Gülşen-i Envâr"* e përshkruan shumë mirë veten me cilësitë që Zoti ia dhuroi edhe si trim luftëtar, edhe njeri i dijshëm, i urtë, pra njeri i shpatës dhe i penës:

İki hüner virdi bana Zül-Celâl	Zoti i Madhërishëm m'i fali dy shkathtësi
Biri şecâat biri fazl u kemâl	Njëra është trimëria, e tjetra bujaria.
Birisi mîrâs idi ehlâk bana	Njërën e kam trashëgim nga të parët e mi
Biri zekâvetden ola iktizâ.[11]	Tejtra më vjen nga zgjuarësia.

Prandaj studiuesi turk Kaya shprehet se në dritën e të gjitha këtyre të dhënave është me vend të thuhet se poeti, i cili ka jetuar në shekullin e 16 ka jetuar në periudhën e katër sulltanëve (Yavuz Sulltan Selim, Kanuni Sulltan Sulejmani, Sulltan Selimi II, Sulltan Murati III), ka lindur në Shqipërinë Veriore. Vendi që poeti e përmend si "Taşlık" apo "Taşlı yer" (gurishte/shkëmb, apo vend me gurë) nuk është një vend i caktuar, është emër i përgjithshëm që drejtpërdrejt i është dhënë një krahine. Poeti, i cili nga atdheu është ndarë në moshë të vogël, vendet ku e ka kaluar fëmijërinë i përmend me këtë karakteristikë.[12] Mirëpo, sikur të mos mjaftonin kë-

[9] Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi,* I Cilt, 5. Baskı, Ankara: Türk Tarihi Kurumu, 2008, s. 39.

[10] Po aty, f. 39.

[11] Po aty, f. 40.

[12] Idris Güven KAYA, *Dukagin-zadeTaşlıcalı Yahya Bey'in Eserlerinde Mevlana Celâleddin,* Turkish Studies, Cilt 4, Sayı 7, Erzincan 2009, s. 355-356.

to që vetë poeti i thotë për prejardhjen e tij, për çudi te Jahja Fehratovic, lexojmë se si gjoja Jahja Bej Dukagjini qenka me prejardhje boshnjak. Atje lexojmë si vijon: Gjeneratës së parë të poetëve sanxhakoboshnjakë të divanit duhet shtuar edhe poetin më të vjetër të Plevles Jahja Tashlixhali Dukagin-zaden, luftëtarin e madh osmanli dhe njërin nga poetët e rrallë boshnjakë, të cilët krahas në divan janë shquar edhe me autorësinë e hamses/ pesëlibërshit në stilin e konfirmuar mesnevi; të njohur me *arzuhalin* kundër vezirit të madh Rrustem pashës, me të cilin e akuzon për vrasjen e princ Mustafës, për çka për pak është privuar nga jeta[13] dhe për më shumë të dhëna në fusnotë e citon Enes Pelidinë, ku, ndër të tjera, thuhet: Për prejardhjen e këtij poeti të famshëm të Mbretërisë Osmane nga gjysma e dytë e shek. XVI ekzistojnë dy versione. Sipas njërit thuhet se është me prejardhje shqiptare, por se është lindur në Plevle, ndaj edhe e kanë quajtur Plevlaku (Tašlicali). Versioni tjetër është se Jahja nuk ka kurrfarë lidhjeje me Plevlen si vend i lindjes.[14]

Pra, Jahja Beu, i cili vazhdimisht lavdërohet me prejardhjen e tij shqiptare, ka qenë ushtarak i denjë i Perandorisë Osmane dhe këtë e shpreh edhe në vargjet e tij. Sipas Gibbit[15] Jahja "nga shumë aspekte është nga poetët më interesantë osmanë. E para, ai assesi nuk është një turk, është një evropian, është pjesëtar i një familjeje shqiptare fisnike nga Dukagjini. Jahja Beu, sado që në botën islame ishte ushtarak madhështor dhe my-

[13] Prvoj generaciji sandžačkobošnjačkih divanskih pjesnika treba pridodati i najstarijeg pljevaljskog pjesnika **Jahjaa Tašlidžali Dukagin-zadea**, velikog osmanlijskog ratnika i jednog od rijetkih bošnjačkih pjesnika koji su se pored divana odlikovali i autorstvom hamse/petoknjižja unaglašenom mesnevi stilu; poznatog po arzuhalu protiv velikog vezira Rustem-paše kojom ga optužuje za ubistvo princa Mustafe, zbog čega je umalo lišen života. **doc. dr. Jahja Fehratović, TOKOVI SANDŽAČKOBOŠNJAČKE KNJIŽEVNOSTI DO ODLASKA OSMANLIJA (1396-1912.** Source:University Review (Univerzitetska misao), issue: 12 (3) / 2013, pages: 175-193, www.ceeol.com

[14] Enes Pelidija: *Prilog kulturnoj istoriji pljevaljskog kraja o naučnoj, kulturnoj i prepisivačkoj djelatnosti Pljevljaka na orijentalnim jezicima u vrijeme osmanske uprave,* Anali Gazi Husrev-begove biblioteke, knjiga XVII-XVIII, Sarajevo 1996, str. 233-239.

[15] E. J. Wilkinson GIBB, *Osmanlı Şiir Tarihi A History of Ottoman Poetry, III-IV,* (çev. Ali Çavuşoglu), Akçag Yay., Ankara 199, s. 92.

sliman i mirë, me mburrje, me krenari i kishte kujtuar atdheun e tij të parë dhe baballarët e tij".

Rruga jetësore e mëtutjeshme, për të cilën shkruajnë biografët e tij, është pa kurrfarë kontestimesh. Jahja Beu, në moshë të vogël është marrë me anë të sistemit *devshirme,* është sjellë në Stamboll dhe i është bashkangjitur oxhakut të djelmoshave fillestarë (Acemioğulları Ocağı) që ishte në kuadër të oxhakut të jeniçerëve, pra është edukuar dhe arsimuar në Oxhakun jeniçeri. Shumica nga burimet që disponojmë e përsërisin këtë. Edhe pse Gelibolulu Ali, thotë se edhe babai i poetit i përkiste Oxhakut jeniçeri[16], Âşık Çelebi, nuk flet për diçka të këtillë[17]. Ndërsa Mehmet Çavushoğlu, duke u nisur nga aluzionet që janë, qoftë në Divanin e Jahja Beut, qoftë në vende të ndryshme të Hamses së tij, thotë se poeti në oxhak është marrë drejtpërdrejt[18].

Formimi i Jahja Beut në Axhemiogullari është bërë në dy drejtime. Së pari, formimi në drejtimin ushtarak dhe mësimi në formën më të mirë i artit luftarak të kohës, së dyti përgatitja në fushën e dijes dhe të artit. Këto dy drejtime e kanë përfshirë tërë jetën e poetit. Veçanërisht me pjesëmarrjen në ushtri, krahas talentit ushtarak, në rrethin e tij kishte filluar të njihej edhe si poet. Pra "qysh kur ishte në Oxhakun e jeniçerëve, me entuziazmin dhe talentin, ka tërhequr vëmendjen e sekretarit të oxhakut, Shehabettin Beut dhe në cilësi të çirakut të tij është liruar nga disa detyrime"[19]. Dhe kjo ia ofroi Jahja Beut edhe kohën edhe mundësinë për formimin e tij në fushën e poezisë. Kishte marrë mësime nga dijetarët e njohur, si: Kemal Paşazâde, Kadri Efendi, Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi. Zotësia e tij dhe mësimet që i mori i ndihmuan që të njihej me funksionarë të lartë shtetërorë, të cilët edhe e përkrahën dhe e ndihmuan në ngritjen në karrierë. Në karrierën e tij prej jeniçeri arriti të ngrihej deri në gradën "Ja-

[16] Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı,* AKM Yay., Ankara 1994, s. 286.

[17] Shih. Filiz Kılıç, *Âşık Çelebi Meşâ'rü'ş-Şu'arâ İncelem metin,* İstanbul Araştırmaları Estitüsü, C. II, İstanbul 2010, s. 672-682.

[18] Mehmet Çavuşoğlu "Yahya Bey", İslam Ansiklopedisi, MEB Yay. C. XIII, 1986.

[19] Bayram Ali Kaya, "Taslicali Yahya", TDV Islam Ansiklopedisi, C. 40, 2011, Istanbul, s. 156.

jabashë" dhe "Bölükbashi", nën të cilën mori pjesë në shumë beteja. Jahja Beu ka marrë pjesë direkt në të gjitha luftërat e Javuz Sulltan Selimit, pastaj edhe në luftërat e periudhës së Sulltan Sulejmanit dhe, edhe për shkak të trimërisë dhe heroizmit, edhe për shkak të poezisë së tij ka gëzuar interesim të madh[20]. Në një kaside në Divanin e tij të cilën ia ka paraqitur Javuz Sulltan Selimit e kuptojmë se poeti ka marrë pjesë në fushatat ushtarake në Çalldiran dhe në Egjipt[21]. Jeta e Jahja Beut ka kaluar duke vrapuar nga një luftë në tjetrën në Anadolli dhe në Rumeli, ka marrë pjesë edhe në rrethimin e Vjenës (1529) nga sulltan Sulejmani dhe në fushatat ushtarake kundër Gjermanisë. Kishte marrë pjesë edhe në fushatën e parë ushtarake kundër Irakut, që e kishte filluar Ibrahim Pasha e që pastaj ka marrë pjesë personalisht edhe padishahu Sulejman Ligjvënësi. Gjatë kësaj fushate ushtarake defterdar (sekretarit të thesarit) Iskender Çelebiut ia kishte drejtuar një kaside në të cilën i shpjegon vështirësitë me të cilat janë përballur ushtarët dhe kërkon që t'u siguronte ushqim të bollshëm dhe para.[22] Âşık Çelebi shprehet se në këtë kohë Jahja Beu ka qenë në gradën Yayabaşı (komandant i këmbësorëve)[23].

Ashtu siç kishte fituar shumë shokë, qoftë me ndihmën dhe interesimin e mbështetësve të tij, qoftë me trimëritë e tij ushtarake si edhe me poezitë e tij, po ashtu këto kishin shkaktuar xhelozi dhe kishin krijuar armiq ndaj tij. Pra, kjo ngritje e vrullshme e Jahja Beut kishte hapur rrugën e një xhelozie në rrethin e tij, e cila shtohej gjithnjë e më shumë. Ndërkohë është grindur me poetët e njohur të kohës dhe me udhëheqësit shtetërorë. Hayâli Beu është njëri nga poetët me të cilët është grindur vazhdimisht. Dihet se Jahja Beu, për të fituar simpatinë e Pargali Ibrahim

[20] Dr. I. Güven KAYA, Figânî'nin ölümü ve Taşlıcalı Yahya Bey'in bir şiiri,/The Death Of Figani End A Taşlıcalı Yahya Bey, në: A. Ü. Türkiyat Araştirmalari Enstitüsü Dergisi, Sayi 34 Erzurum, 2007, s. 55.

[21] Yahya Bey, *Divan*, Istanbul 1977, s. 23.

[22] Yahya Bey, *Divan*, Istanbul 1977, s.106.

[23] Âşık Çelebi*, Meşâ'rü'ş-şu'arâ*, (hzl.: Meredith Owens), (tıpkıbasım), London, 1971. Yk. 282b. Yk. 283a;; cit. sipas: Dr. I. Güven KAYA, Figânî'nin ölümü ve Taşlıcalı Yahya Bey'in bir şiiri,, në: A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayi 34 Erzurum, 2007, s. 55.

Pashës, ia kishte ofruar poezitë atij. Por Pargali Ibrahimi ishte mbështetës i Hajali Beut, i cili edhe ishte dëshmuar si poet në sy të Sulltan Sulejmanit. Kjo ngjarje i prishi raportet ndërmjet Jahja Beut dhe Hajali Beut, i cili vazhdimisht e nënçmonte Jahja Beun dhe, për shkak të kësaj konkurrence dhe me pengesat e Hajali Beut, fillimisht nuk ishte pranuar në tubimet e sulltan Sulejmanit. Dhe sipas tezkirexhive (biografëve) të kohës, Hajali Beu, për ta mbrojtur pozitën e tij, ishte bërë pengesë për fatin e poetëve të tjerë.[24] Zanafillën e armiqësisë së Jahja Beut me poetin Hajali Beu e përshkruan mirë Ashik Çelebi, i cili shkruan se Jahja Beu para çadrës së mësuesit të tij, Kemalpashazades, në këmbë atij ia kishte recituar një kaside. Siç transmeton Çelebiu, në atë takim kjo kaside, që është pëlqyer shumë, është lexuar përsëri disa herë, ndërsa poeti i njohur i Sulltan Sulejmanit, Hajali Beu, duke i kritikuar disa bejte të veprës, mundohet ta nënçmojë poetin.[25]

Supozohet se kjo ishte arsyeja pse urrejtja dhe armiqësia ndërmjet këtyre dy poetëve kishte vazhduar. Në ato kohëra, poetët për të mos i humbur postet nga të cilat gëzonin mbrojtje, kohë pas kohe zhvillonin betejë të pamëshirshme dhe përdornin hile të ndryshme kundër njëri tjetrit. Hajali Beu, te poeti Jahja Beu, që ishte shfaqur rishtas, duhet ta ketë kuptuar talentin e që me çdo rast është munduar t'i bëjë pengesa, edhe Jahja Beu me vargje e ka shprehur se nuk ka mbetur prapa tij:

Bana olaydı Hayâlîye olan hürmetler
Hak bilür sihr-i helâl eyler idüm şi'r-i teri.
Po të gëzoja nderimet që bëhen për Hajalin
Një Zot e di se si me poezinë time do ta bëja hallall magjinë.

Kuptohet se në këtë periudhë Jahja Beu, për ta tejkaluar pengesën që Hajali Beu i bënë në rrugën për t'u bërë poet i madh dhe që të arrij te Sulltan Sulejmani, i cili është mbrojtës i poetit Hajali Beu, i është rrekur një

[24] Şahamettin Kuzucular, Hayali Bey Hayatı ve Edebi Kişiliği, http://www.edebiyatvesanatakademisi.com/

[25] Prof. Dr. A. Atilla Şentürk, *En Hazin Mersiyesinin Şairi Taşlıcalı Yahya Bey,* në: **Dil ve Edebiyat Dergisi,** S. 31, Istanbul 2011, s. 29.

rruge interesante. Ai mundohet të fitoj simpatinë e Iskender dhe Rrustem Pashës që ishin pashallarë tjerë të sulltan Sulejmanit, e që njëherit ishin oponentë të Ibrahim Pashës dhe kështu vërehet se është munduar të dilte nga bllokada e Hajali Beut. Rrustem Pasha është një sadriazem që i urren të gjithë poetët dhe veçmas Hajali Beun, i cili ishte ngritur nën mbrojtjen e ish-sadriazemit Ibrahim Pasha. Jahja Beu, pas ekzekutimit të Ibrahim Pashës, me rastin e një gazmendi (1548) duke ia ofruar Rrustem Pashës një kaside ia del të tërheqë vëmendjen e tij. Pas pak emërohet drejtues i disa vakufëve në Bursa e pastaj edhe në Stamboll. Në të vërtetë, komplimentet që Rrustem Pasha ia bënte Jahja Beut, nuk janë se ai e kuptonte artin poetik dhe e shijonte poezinë, por është nga dëshira që të përdorë një poet rival të Hajali Beut, të cilin e mbronte Sulltan Sulejmani dhe çdo ditë i rritej fama. Këto zhvillime njëkohësisht janë një tregues interesant se si në historinë e letërsisë sonë poetët janë përdorur për manovra politike.[26]

Në saje të Rrustem Pashës ia doli të hynte në mexhlisin e Sulltan Sulejmanit dhe duke ia shkruar disa kaside e kishte fituar edhe simpatinë e sulltanit. Në veprat e tij si Mesnevia *Gencine-i Râz*[27] kishte renditur lëvdata për Sulltan Sulejmanin dhe disa mesnevi ia kishte ofruar atij.

Sado që afrimi me Rrustem Pashën i kishte hapur rrugë Jahja Beut për të ushtruar funksione fitimprurëse dhe për një jetë të rehatshme, kjo perspektivë do të shuhet shpejt pasi e shkruan një elegji me rastin e mbytjes së Shehezade Mustafas (princit Mustafa), të birit të Sulltan Sulejmanit, trashëgimtarit të fronit të sulltanit. Ndërsa grindja me sadriazemin Rrustem Pashai, i cili në fillim ishte mbrojtës i tij dhe që e kishte mbështetur për ngritjen në karrierë, kishte ndodhur për faktin se Rrustem Pasha kishte luajtur rol aktiv në mbytjen e Shehzade Mustafës. Si shumë poetë, edhe Jahja Beun, e kishte shqetësuar vrasja e Shehzade Mustafasë më 1553, i cili deri atëherë shihej si trashëgimtari i vetëm i Sulltan Sulejma-

[26] Prof. Dr. A. Atilla Şentürk, *En Hazin Mersiyesinin Şairi Taşlıcalı Yahya Bey,* në: **Dil ve Edebiyat Dergisi,** S. 31, Istanbul 2011, s. 29.

[27] Doç. Dr. Bekir ÇINAR, *Taşlıcalı Yahya Bey - Gencîne-ı Râz,* Kesit Yayınları, İstanbul 2014, s. 68 -72.

nit. Në elegjinë që e ka shkruar për këtë ngjarje, si fajtor të vetëm e ka paraqitur Rrustem Pashën, të cilin madje e kishte qortuar ashpër. Në këto bejte del në pah qartazi kritika ndaj sulltan Sulejmanit dhe Rrustem Pashës:

Getürdi arkasını yire Zâl-i devr ü zemân
Vücûdına sitem-i Rüstem ile irdi ziyân.
Zal-i i kohës me hile e shtriu për tokë trupin (e shehzades);
Trupi i tij u dëmtua me zullumin e Rrustemit.
(Şehzade Mustafa Mersiyesi, strofa IV, bejti 1)

Bunun gibi işi kim gördi kim işitdi aceb
Ki oglına kıya bir server-i Ömer-meşreb
Vallë, kush ka parë, kush ka dëgjuar një veprim të këtillë;
Që një sundimtar me karakter të Omerit ta sakrifikojë të birin e tij?
(Şehzade Mustafa Mersiyesi, strofa V, bejti 6)

Kështu, Jahja Beu reagoi, në kohën kur e kishte rregulluar shumë mirë gjendjen e tij financiare dhe kishte filluar të bënte jetë të rehatshme për faktin se ishte njeri parimor dhe sypatrembur e për gjërat që i konsideronte të padrejta rezistonte deri në fund dhe për faktin se besonte që ishte bërë padrejtësi me vrasjen e Shehzade Mustafasë, i cili gjoja ishte ftuar të takonte babanë e tij Sulltan Sulejmanin në çadrën ushtarake, ku u ekzekutua me leje të Sulltanit. Kjo ndodhi si pasojë e intrigave të ndryshme kur njëra nga bashkëshortet e Sulltan Sulejmanit, sulltanesha Hyrrem, me origjinë ukrainase, e cila, për t'i hapur rrugë birit të saj Bajazidit që të bëhej trashëgimtar i fronit dhe sadriazemi i kohës Rrustem Pasha arritën ta bindnin sulltanin se princi Mustafa po komplotonte kundër tij me shahun e Iranit, me qëllim që ta vriste dhe të vinte në pushtet. Kështu Jahja Beu e krijoi elegjinë e famshme, pasojat e të cilës për të ishin të mëdha dhe do t'ia ndryshonin tërë jetën, por që, nga ana tjetër, vendin e tij në historinë e letërsisë turke do ta bënin të pamohueshëm. Prandaj, studiuesit shprehen se "Gjatë ekzekutimit të Shehzade Mustafasë, Jahja Beu, i cili edhe vetë ishte një pjesëtar i ushtrisë, me çmimin e jetës së vet, e shkroi elegjinë e famshme që përçon ndjenja të sinqerta. Poeti e ka përshkruar vdekjen e

shehzades, sebepin e vrasjes, intrigat e kurdisura dhe pikëllimin e thellë që e ka ndierë për shkak të kësaj; me një sinqeritet dhe trimëri të paparë, që nuk haset në asnjërën nga elegjitë e shkruara lidhur me Shehzaden, nuk ka ngurruar t'i shprehë haptas zemërimin që ndjen, vende-vende edhe përbuzjen e fyerjen e hapët e mjeshtërore ndaj sulltan Sulejmanit, sulltaneshës Hurrem dhe Rrustem Pashës".[28] Andaj, rëndësia e kësaj elegjie nuk është vetëm si poezi, por edhe për faktin se e ka peshën e një dokumenti historik që i reflekton intrigat e pallatit në atë kohë.

Me këtë elegji të bukur që e këndoi me rastin e vrasjes së Shehzade Mustafasë, i cili ishte vrarë në saje të intrigave të sulltaneshës Hurrem, e mbështetur nga sadriazemi Rrustem Pasha, për shkak se e kishte kritikuar këtë ngjarje, ishte qortuar nga Rrustem Pasha dhe nga padishahu. Për shkak të kësaj poezie që e kishte shkruar, me urdhër të Rrustem Pashës, është ndaluar. Por, meqë Sulltan Sulejmani ishte ithtar i madh i poezisë, e siç dihet ai edhe shkruante poezi me pseudonimin Muhibi dhe për shkak se e brente ndërgjegjja për shkak të mbytjes së djalit, e kishte falur Jahja Beun dhe pohohet se nuk ka kërkuar të dënohet, mbase edhe për shkak se frikësohej të mos ndodhte ndonjë rebelim i ushtarëve. Në pyetjen e Rrustem Pashës se si ka pasur guxim ta vajtonte dikë që sulltani e ka mallkuar, me qëllim që t'i ikte persekutimit, Jahja Beu, me gjuhën lakonike të poezisë, ishte përgjigjur:

"Gerçekten padışahla birlikte onu lanetledik, fakat halkla birlikte onun için feryat ettik"

"Vërtet ne e mallkuam atë bashkë me padishahun, Ne e dënuam atë së bashku me Padishahun, por e vajtuam bashkë me popullin".[29]

Nga ana tjetër, për shkak se *"Elegjia për Shehzade Mustafanë"* kishte shkaktuar indinjatë tek ushtarët, jeniçerët dhe te popullata, Sulltan Sulejmani vendos që ta internojë sadriazemin Rrustem Pasha, ngase pas kësaj

[28] Prof. Dr. A. Atilla Şentürk, *En Hazin Mersiyesinin Şairi Taşlıcalı Yahya Bey,* në: **Dil ve Edebiyat Dergisi,** S. 31, Istanbul 2011, s. 29.

[29] E. J. Wilkinson Gibb, vepra e cituar, f. 94.

elegjie shumë poetë të divanit kanë shkruar elegji lidhur me vdekjen e shehzade Mustafasë, ku i kritikojnë Sulltan Sulejmanin dhe njerëzit rreth tij".[30]

Në vend të Rrustem Pashës sadriazem ishte emëruar Kara Ahmet Pasha, i cili pas një kohe me urdhër të Sulltan Sulejmanit dënohet me vdekje dhe përsëri në postin e sadriazemit vjen Rrustem Pasha (1555), i cili tani poetit Jahja Beu ia shtoi zullumin dhe pasi që e lodhi me inspektimet e njëpasnjëshme financiare, e fton të japë llogari para tij, e qorton për ato që në elegji i ka thënë rreth tij dhe pas përgjigjeve shumë inteligjente që mori dhe veçmas pas fjalëve në kuptimin "në vend se t'i përshkruaj (shpif) faj djalit të padishahut, e kam parë të përshtatshme me edukatë të them se njerëzit dashakeqës kanë bërë shpifje dhe fesat", nuk ka mundur t'i thoshte asgjë poetit, por atë e shkarkon nga detyra e drejtuesit të vakëfeve. Poetit, i cili doli i pastër nga inspektimet, edhe pse kërkoi të kthehej në detyrat e vjetra, këto nuk i sollën dobi[31]. Veziri Rrustem Pasha donte dhe bëri të pamundurën për ta ekzekutuar Jahja Beun. Mirëpo Sulltani nuk e aprovoi vrasjen e tij, vetëm se e miratoi privimin nga zyrat e tij, gjë që Rrustem Pasha e bëri në mënyrën më fyese. Jahja Beu e dinte mirë që urrejtja e kryevezirit nuk mbaronte me kaq dhe se do gjente herëdokur arsye për ta zhdukur nga faqja e dheut. Për të mos ia dhënë këtë kënaqësi ai largohet nga Stambolli. Pas vdekjes së vezirit, Jahja Beu me mjeshtëri të madhe shkroi një satirë, në dukje si elegji të cilën ia kushtoi Rrustem Pashës, në të cilën edhe pas vdekjes është tallur dhe ka satirizuar, ku shohim se më shumë e shpreh gëzimin për vdekjen e tij sesa pikëllimin. Ajo është një elegji mallkimi, ndërsa këtë mallkim ndaj Rrustem Pashës e shpreh me këto vargje:

---

[30] Gencay Zavotçu, **Bir Ölümün Yankilari ve Yahyâ Bey Mersiyesi**, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstütüsü Dergisi,* Sayi 33, Erzurum, 2007

[31] Prof. Dr. A. Atilla Şentürk, *En Hazin Mersiyenin Şairi Taşlıcalı Yahya Bey,* në: **Dil ve Edebiyat Dergisi,** S. 31, Istanbul 2011, s. 36.

"N'ola ol gitdi ise bâkî kalan sag olsun
Yirde yatdukça babam oglı fülân sag olsun
Gülmez idi yüzi mahşerde dahi gülmeyesi
Çoğ iş itdi bize ol sağlık ile olmayası''[32].

"Çka ndodh nëse vdiq Rrustemi
Shëndosh qofshin të tjerët pas tij,
Në këtë botë asnjëherë si qeshi fytyra
As në botën tjetër mos i qeshtë".

Kjo elegji interesante në të cilën e kishte satirizuar Rrustem Pashain tregon se, në njëfarë mënyre, ishte hakmarrë për gjendjen e pakëndshme në të cilën kishte rënë pasi ishte shkarkuar nga detyrat zyrtare. Kjo frymë shihet qartë në atë vjershë, e cila fund e krye meriton të analizohet, por më qartë del në bejtin vijues:

Haber-i mevti melûl itdi beni hayli zemân
Korkar idüm ki bu şâdî haberi ola yalân.[33]

"Lajmi për vdekjen (e Rrustemit) ka kohë që më brengoste,
Frikohesha se ky lajm mund të jetë rrenë".

Mendohet se Rrustem Pasha atë e kishte internuar me rrogë. Jahja Beu, sipas Ahik Çelebiut[34], me 27 000 akçe, sipas Gelibollullu Aliut[35] me 30 000 akçe, internohet në Sanxhakun e Zvornikut në Bosnjë. Mirëpo nuk dihet saktë kur është vendosur këtu Jahja Beu. Kur Aliu ishte takuar në Bosnjë me të, thotë se ishte në moshë mbi tetëdhjetë vjeçe. Ndërsa "ky poet që kasiden e tij të fundit ia kushton Sulltan Sulejmanit gjatë luftës së Zigetvarit (1566), me ç'rast thekson se kishte arritur në moshën tetëdhjetëvjeçare dhe nga padishahu kishte kërkuar që t'i merrte nën mbrojtje fëmijët e tij. Viteve të fundit, duke iu bashkuar Uryani Mehmed Dedes,

[32] http://www.tarihin.com/sadrazam-rustem-pasa.html

[33] Vargjet citohen nga: Prof. Dr. A. Atilla Şentürk, *En Hazin Mersiyenin Şairi Taşlıcalı Yahya Bey,* në: **Dil ve Edebiyat Dergisi,** S. 31, Istanbul 2011, s. 36.

[34] Filiz Kiliç, vepra e vituar, f. 677.

[35] Mustafa Isen, vepra e vituar, (1994), f. 287.

shehut të tarikatit Gylsheni, i ishte përkushtuar tërësisht tesavufit"[36]. Sipas Muhamed Hadzijahiçit, i cili e përshkruan një katalog të Tuzllës, ku janë dhënë shënime për disa evlia të Bosnjës, ku përfshihet edhe poeti Jahja Beu, thuhet se "pjesën e fundit të jetës e kishte bërë në zemaetin[37]e tij pranë Loznicës me të ardhura prej 27 000 akçesh".[38]

Sikurse për vendlindjen, ashtu edhe për datën e vdekjes, na mungojnë të dhënat. Mehmet Çavushoglu, lidhur me vitin e vdekjes së poetit, me gjithë mospajtimet midis të dhënave, e thekson vitin 1582, duke thënë se në këtë vit poeti mund të ishte në moshën 93-94 vjeçe.

Siç e kemi theksuar edhe më lart, lidhur me vitin e vdekjes së Jahja Beut shënimet nuk përputhen me njëra-tjetrën. Gelibollullu Ali, i cili është ndër të fundit që e kanë parë poetin në Bosnjë. Ai thotë se e ka parë atë më 982 (1574-75), se më 983 (1575-76) ka qenë në jetë dhe se në këto vite mosha e tij ishte mbi tetëdhjetë vjeçe.[39] Ndërsa poeti, në kasiden e tij të fundit që e ka shkruar në vitet 1566 dhe që ia ka kushtuar Sulltan Sulejmanit, thotë se është në moshën tetëdhjetë vjeçe. Edhe pse në Sixhill-i Osmanî thuhet që poeti ka vdekur në muajin Muharrem të vitit 986 (shkurt-mars 1578), burimet tregojnë se në këtë vit poeti ishte ende në jetë[40]. Ndërkaq në veprat *Keşfu'z-zünûn*[41], *Kamûsu'l-A'lâm*[42], *Osmanli Müellifleri*[43], *Mecelletü'n-nisâb*, theksohet se ka vdekur në vitin 990/ 1582. Në këtë situatë, është më afër mendsh të thuhet se Jahja Beu ka vdekur në moshën 93-94-vjeçare[44]. Burimet, edhe pse thonë se varri i tij është në Zvornik, e disa në Stamboll, për herë të parë Bursali Tahir ka

[36] Bayram Ali Kaya, "Taslicali Yahya", TDV Islam Ansiklopedisi, C. 40, 2011, Istanbul, s. 156.

[37] Zeamet – feud ushtarak e cila sjell të ardhura vjetore nga 20.000 deri në 100.000 akçe.

[38] Muhamed Hadzijahic, *Jedan Nepoznati Tuzlanski Hagiološki Katalog*, Sarajevo, 1980, s. 217.

[39] Mustafa Isen, vepra e vituar, (1994), f. 287-288.

[40] Sicill-i Osmani, C. IV, 1308, s. 652.

[41] Kâtib Çelebi, *Keşf el-zunun,* C. I, hzl. Şerafettin Yaltkaya- Kilisli Rifat Bilge, MEB Yay., Istanbul 1971, s. 820.

[42] Şemsettin Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm,* C. VI, Tipkibasim/facsimile, Kaşgar Neşriyat, Ankara 1996, s. 4793.

[43] Bursali Mehmet Tahir Efendi, *Osmanli Müellifleri*, C. II, Meral Yayinevi, Istanbul 1972, s.434.

[44] Mecelletü'n-Nisab, Müstakimzade Süleyman Sadettin, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, no: 628; cit. sipas: Dr. I. Güven KAYA, Figânî'nin ölümü ve Taşlıcalı Yahya Bey'in bir şiiri, në: A. Ü. Türkiyat Araştirmalari Enstitüsü Dergisi, Sayi 34 Erzurum, 2007, s. 56.

thënë se varri i tij është në Loznicë[45]. Po ashtu edhe Muhamed Hadzijahic, shprehet se ka vdekur në vitin 1582 dhe, ashtu siç tregon ky katalog i Tuzllës, është varrosur në Loznicë[46]. Pra, megjithëse në burime rreth vitit dhe vendit të vdekjes së Jahja Beut gjenden shënime të ndryshme, pranohet se ka vdekur në vitin 1582, kur e kishte kaluar moshën nëntëdhjetëvjeçare dhe se varri i tij është në Lloznicë afër Zvornikut. Dhe në poemën e tij Gülşen-i Envâr jetën e tij e rezymon kështu[47]:

Kıldı beni Hâlik-i kevn ü mekân
Bende-i efgende-i Osmâniyân
Krijuesi i tokës e gjithësisë, më bëri mua
Shërbyes të zgjedhur të osmanëve

Niteki taşdan çıkan âb-ı zülâl
Oldum o dem tâlib-i bahr-i kemâl
Por, si uji i kthjellët që buron nga guri
Nga ai çast u bëra kërkues i detit të përsosjes

Hem-dem olup âlim ü dânâlara
Uğradı yolum niçe deryâlara
U bëra mik me dijetarë e të ditur
Rruga më çoi të përshkoja lumenj e dete

Kendümi fâzıllara kıldım celîs
Mürşid-i kâmillere oldum enîs
U shoqërova me të virtytshmit
Dost u bëra me shehlerë të përsosur

[45] Bursalı Mehmet Tahir Efendi*, Osmanlı Müellifleri*, Cilt 2, İstanbul, 1972, s. 434.

[46] Muhamed Hadzijahic, *Jedan Nepoznati Tuzlanski Hagiološki Katalog*, Sarajevo, 1980, s. 217.

[47] Vargjet janë marrë nga: Kadriye YILMAZ, Bir Nazire Örneği Olarak Taşlıcalı Yahya'nın Gülşen-i Envârı, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2015/1, Sayı:21/Journal of Süleyman Demirel University Institute of Social Sciences Year: 2015/1, Number:21, s. 117-118.

İki hüner verdi bana Zü'l-celâl
Biri şecaât biri fazl u kemâl
Zoti i madhërishëm m'i fali dy shkathtësi
Njëra është trimëria, tjetra bujaria

Birisi miras idi el-hak bana
Biri zekâretten oldı iktizâ
Njërën e kam trashëgim nga të parët e mi
Tjetra më vjen nga zgjuarsia

[21b] Kıldı sipâhî beni şâh-ı güzîn
Eyledi ashâb-ı yemîne karîn
Ushtria më bëri spahi/kalorës të padishahut
Më ofroi me miq besnikë
…
Pâdişâh-ı devr-i zamân âkıbet
Virdi bana mertebe-i tevliyet
Padishahu, më i madhi i kësaj kohe
Ma dhuroi gradën e valiut

Hayli münâsib beğe oldı nasîb
Almadum âsîb ile bir dâne sîb
M'u dhanë shumë mundësi të mëdha si një begu
Por nuk kam marrë as një dëm e as një mollë të vetme
…

Gerçi bana zulm-i azîm itdiler
Âkıbetü'l-emr zâim itdiler
Edhe pse më bënë zullum të madh
Përsëri në fund më dhanë nga pasuria e luftës

Oldı murâdum ki sülûkum diyem
Gördüğümi bildiğimi söyliyem (Yahyâ Bey 1001: 21a-b)
Ashtu siç kërkova m'u plotësuan dëshirat, të them
E të përshkruaj çdo gjë që shoh dhe që di

Jahja Bej Dukagjini përherë do të kujtohet si përfaqësues i një lloji i cili shumë mirë kishte arritur të kombinonte shpatën me lapsin, ndërsa pavarësia e tij e ndërthurur me sinqeritet e guxim ishte tipari i tij më i dukshëm.

PhD. (c) Besir NEZIRI

VAKËFNAMJA E JASHAR PASHË GJINOLLIT

Hyrje

Vakëfi, i cili është një institucion bamirës, zë një vend të rëndësishëm në historinë dhe civilizimin islam. Nga mesi i shekullit VIII deri në fund të shekullit XIX ka luajtur rol kyç në jetën shoqërore, ekonomike dhe kulturore në të gjitha vendet islame. Institucioni i vakëfit pasqyron përgjegjësinë dhe ndërgjegjen personale të njeriut ndaj njerëzimit, mirësinë, dhembshurinë, ndihmën, ndjenjën e solidariteti, etj.[1] Fjala vakëf në aspektin etimologjik do të thotë: të heqësh dorë, të ndalosh.[2] Ndërsa në aspektin terminologjik do të thotë: "dhënia e një prone/pasurie për përgjithmonë me qëllime fetare, shoqërore dhe bamirëse". Me fjalë të tjera, vakëfi është një kontratë që ka një status juridik dhe koncept të vazhdimësisë që arrihet me dhënien e një pasurisë së luajtshme ose të paluajtshme për një qëllim specifik.[3]

---

[1] Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vëll. 42, 2012, fq. 479.

[2] Fahri Avdija, "Institucioni i Vakëfit", *Edukata Islame* L/121, Prishtinë, 2020, fq. 103.

[3] Beyhan Uyar, *Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın Hayatı Ve Vakıfları*, (Temë Masteri), Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2019, fq. 9.

Institucioni i vakëfit është një institucion fetar dhe ligjor që ka fituar një rëndësi të madhe në vendet islame për shekuj me radhë dhe ka pasur efekte të mëdha në jetën shoqërore dhe ekonomike.[4] Vakëfet janë institucione të themeluara nga njerëz të pasur me qëllim të fitimit të kënaqësisë së Allahut, kurse të ardhurat e tyre përdoren vetëm për nevoja shoqërore. Personi që lë vakëf heq dorë plotësisht nga pasuria e tij që e lë vakëf, e shndërron atë në pronë të Zotit dhe asnjëherë nuk ka drejtë që ta kthejë këtë pasuri apo pronë.[5]

Në botën islame xhamitë dhe mesxhidet, shkollat dhe medresetë, imaretet, teqetë, zavijet, bibliotekat, mysafirhanet, spitalet, çezmat, hamamet, rrugët, urat, karvansarajet etj. janë shfaqje e konceptit të vakëfit si një institucion bamirës.[6] Institucioni i vakëfit ka pasur një shtrirje të gjerë edhe gjatë periudhës kur sundonte Perandoria Osmane. Në këtë periudhë, vakëfi si një element i rëndësishëm në sistemin e urbanizimit dhe popullimit ka luajtur një rol të madh në krijimin, zhvillimin dhe ringjalljen e fshatrave, lagjeve dhe qyteteve. Në këto vendbanime institucionet arsimo-edukative, shëndetësore, fetare, të mirëqenies sociale, kulturore, transporti, tregtia dhe institucionet komunale drejtoheshin nga sistemi i vakëfit.[7]

Në Kosovës vakëfet e para kanë filluar të themelohen që me ardhjen e osmanëve dhe me pranimin e Islamit nga shqiptarët. Vakëfi i parë i themeluar në Kosovë është Xhamia e Çarshisë në Prishtinë, që njihet edhe si Xhamia e Vogël, themelet e së cilës u vunë në kohën e Sulltan Bajazitit I (1389), ndërsa u përfundua në kohën e Sulltan Mehmed Fatihut II. Në bazë të një studimi të bërë nga Instituti i Historisë së Turqisë, deri në ditët e sotme në Kosovë numri i vakëfeve që kanë mbijetuar është 224. Prej këtyre 124 janë ndërtesa në të cilat kryhen adhurimet dhe ritet tjera fetare, 41 janë ndërtesa për edukim, 5 për tregti, 38 shoqërore, 20 ushtarake, 12 civile dhe 6 ndërtesa publike.[8]

---

[4] Fuat Köprülü, "Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü", *Vakıflar Dergisi*, nr. 2, Ankara, 1942, fq. 1.

[5] Ziya Kazıcı, *İslami ve Sosyal Açıdan Vakıflar*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1985, fq. 28.

[6] Yediyıldız, po aty, fq. 479.

[7] Nazif Öztürk, "Osmanlı Döneminde Vakıflar", *Türkler,* vëll. X, 2002, fq. 798.

[8] Avdija, po aty, fq. 108.

Një nga vakëfet e rëndësishëm në Kosovë ka qenë edhe vakëfi i Xhamisë Jashar Pasha, vakëfnamen e të cilit e kemi sjellë në gjuhën shqipe dhe e kemi trajtuar në këtë punim shkencor.

Jashar Pasha

Jashar Pasha në vitin 1826 është emëruar mytesarif i Shkupit me seli në Prishtinë, pas vdekjes se xhaxhit të tij, Maliq Pashait[9], i cili ka shërbyer si mytesarif i Shkupit nga viti 1800 e deri në vitin 1826.[10] Në bazë të vakëfnames së tij, emri i plotë i tij është Mehmet Jashari, i biri i Bahtijar Beut, e ky i biri i Husrev Bej Gjinollit.[11] Siç shihet nga këto të dhëna, Jashar Pasha rrjedh prej familjes fisnike shqiptare Gjinolli.

Jashar Pasha në vitin 1834/5 në Prishtinë e ka rindërtuar xhaminë[12] që sot njihet me emrin e tij, Xhamia e Jashar Pashës, ose Xhamia e Mesme, dhe nga të ardhurat e vakëfeve që i ka lënë, si dyqanet dhe një bezistan në çarshinë e qytetit të Prishtinës dhe hanet, mullinjtë e tokat në Kazanë e Prishtinës i ka përcaktuar pagat e personelit të kësaj xhamie.

Vakëfnamja e Jashar Pashës

Vakëfnamja ose vakfija është dokument zyrtar i hartuar nga vakëflënësi që tregon se pasuria e lënë vakëf në cilat punë bamirëse është dedikuar të përdoret dhe si do të administrohet. Pra vakëfnamet janë dokumente në të cilat përcaktohet në detaje mënyra se si do të administrohet vakëfi, ku do të shpenzohet të ardhurat e tij, sa njerëz do të punojnë në të dhe sa do të paguhen ata, me të cilat të ardhura do të mbulohen shpenzimet e tij si dhe kush do të përfitojë nga ai.[13]

---

[9] BOA, HAT, 473/23148, h. 1242/1826

[10] Iljaz Rexha, "Disa të Dhëna Arkivore për Familjen Mesjetare Gjınaj nga Novobërda dhe Familjen Fisnike të Jashar Pashë Gjinollit si Pasardhëse e tyre", Gjurmime albanologjike-Seria e shkencave historike 46/2016, Prishtinë, fq. 50.

[11] BOA, EV.VKF., 25/8, h. 15.M.1252/ m. 02.05.1836

[12] Sami Isufi-Esat Ramadani, *Xhamitë e Republikës së Kosovës*, Kryesia e Bashkësisë Islame të Republikës së Kosovës, Prishtinë 2011, f. 6-7.

[13] Osman Gazi Özgüdenli, "Vakfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vëll. 42, 2012, fq. 465.

Kemi tri lloj të vakëfnameve që kanë arritur deri në ditët e sotme:

1. Vakëfnamet origjinale që janë shkruar nga vet vakëflënësi dhe që janë ruajtur deri më sot;
2. Mbishkrimet e vakëfeve të cilat përmbajnë përmbledhjet e teksteve të vakëfnameve origjinale. Këto mbishkrime në përgjithësi janë përgatitur menjëherë pasi që është themeluar vakëfi dhe janë vendosur mbi ndërtesën e vakëfit, si dhe
3. Kopje të vakëfnameve të cilat përgatiten në rast të vjetërsimit dhe konsumimit të vakëfnameve origjinale.[14]

Vakëfnamja e Jashar Pashës që e posedojmë ne dhe përkthimin e së cilës e kemi sjellë në këtë punim, është kopje e vakëfnames origjinale (02.05.1836), e cila është shkruar dhe miratuar nga Muftizade Mehmet Emin, i cili ka qenë gjykatës i autorizuar për këtë çështje.

Në faqen e parë të kësaj vakëfnames shkruan: "*Kjo është vakëfnamja e fëmijëve të Jashar Pashës, e cila është e vulosur dhe valide.*"

Përkthimi i vakëfnames

BISMIL-LAHI'RR-RRAHMANI'RR-RRAHIM

Falënderimi i takon Allahut, Udhëzuesit në rrugën e drejtë, na mjafton Allahu, Ai është mbështetja jonë. Ky libër përmban asetet e vakëfit me kushtet e regjistruara, të cilat i kam lënë vakëf në bazë të sheriatit deri në amshim sipas kushteve që duhet ruajtur.

Mallkimi i Allahut qoftë mbi ata që e ndërrojnë dhe e ndryshojnë vakëfin!

Unë i varfri për Bujarinë e Zotit Falës, Mehmet Jashari biri i Bahtijar Beut të birit të Hysrev Bej Gjinzades, Allahu i faltë të gjithë!

Sejit Mehmet Jashar

Brenda në qytetin e Prishtinës, afër Sahatit, kam rindërtuar dhe ringjallur një xhami të bekuar, një faltore madhështore për hir të

[14] Özgüdenli, po aty, fq. 466.

Zotit të Madhërishëm, për të arritur kënaqësinë e Zotit të Madhërishëm, dhe kam rregulluar pagat për imamin, hatibin, vaizin, myezinët dhe shërbyesit e tjerë të kësaj xhamie nga të ardhura e vakëfeve që i kam lënë. Nga pasuria ime kam lënë vakëf dyqane dhe një bezistan që janë në çarshinë e qytetit në fjalë si dhe hane, mullinj e toka që janë në kazanë e Prishtinës, emrat dhe vendndodhjet e të cilave janë shkruar dhe sqaruar në mënyrë të hollësishme një nga një. Në dashtë Zoti i Madhërishëm! 15 M 1252 (02.05.1836).

Paga e caktuar për pozitën e hatibit

Para	*Drithëra (miell gruri)*
Shuma ditore 172 (akçe[15])	4 shinikë[16] në muaj
Shuma vjetore 6338 (akçe)	48 shinikë në vit
Shuma vjetore vetëm 519 groshë[17]	Gjithsej shuma vjetore 12 kejl[18]

Hatibit që shërben në xhaminë në fjalë është kusht që t'i jepen 519 grosh dhe 12 kejl miell të grurit në vit.

Paga e caktuar për pozitën e imamit

Para	*Drithëra (miell gruri)*
Shuma ditore 172 (akçe)	4 shinikë në muaj
Shuma vjetore 5766 (akçe)	48 shinikë në vit
Gjithsej shuma vjetore 480 groshë	Gjithsej shuma vjetore 12 kejl

Imamit që shërben në xhaminë në fjalë është bërë kusht që t'i jepen 840 grosh dhe 12 kejl miell gruri në vit, me kusht që të jenë nga të ardhurat e vendit që do të sqarohet më poshtë.

[15] Monedhë argjendi e përdorur nga selxhukët dhe osmanët; (1/120) e groshit.

[16] Njësia e matjes së peshës së drithërave, e barabartë me 8 kg. Por, kjo vlerë ndryshon prej vendit në vend.

[17] Grosh është monedhë turke, që përdorej edhe në vendin tonë, me vlerë dyzet para ose sa një e njëqindta e lirës turke.

[18] Njësia e matjes së peshës së drithërave, e barabartë me 32 kg. Por, kjo vlerë ndryshon prej vendit në vend.

Paga e caktuar për pozitën e vaizit

Para	*Drithëra (miell gruri)*
Shuma ditore 100 (akçe)	4 shinikë në muaj
Shuma vjetore 1600 (akçe)	48 shinikë në vit
Gjithsej shuma vjetore 300 groshë	Gjithsej shuma vjetore 12 kejl

Vaizit që shërben në xhaminë në fjalë është kusht që t'i jepen 300 groshë dhe 12 kejl miell gruri në vit, me kusht që të jenë nga të ardhurat e vendit që do të sqarohet më poshtë.

Paga e caktuar për pozitën e myezinit të parë

Para	*Drithëra (miell gruri)*
Shuma ditore 75 (akçe)	3 shinikë në muaj
Shuma vjetore 27000 (akçe)	36 shinikë në vit
Gjithsej shuma vjetore 225 groshë	Gjithsej shuma vjetore 9 kejl

Myezinit të parë që shërben në xhaminë në fjalë është kusht që t'i jepen 225 groshë dhe 9 kejl miell gruri në vit, me kusht që të jenë nga të ardhurat e vendeve që do të sqarohen më poshtë.

Paga e caktuar për pozitën e myezinit të dytë

Para	*Drithëra (miell gruri)*
Shuma ditore 75 (akçe)	3 shinikë në muaj
Shuma vjetore 27000 (akçe)	36 shinikë në vit
Gjithsej shuma vjetore 225 groshë	Gjithsej shuma vjetore 9 kejl

Atij që emërohet në pozitën e myezinit të dytë në xhaminë në fjalë është bërë kusht që t'i jepen 225 groshë dhe 9 kejl miell gruri në vit, me kusht që të jenë nga të ardhurat e vendeve që do të sqarohen më poshtë.

Paga e caktuar për pozitën e kandilndezësit

Para	*Drithëra (miell gruri)*
Shuma ditore 50 (akçe)	2 shinikë në muaj
Shuma vjetore 18000 (akçe)	24 shinikë në vit
Gjithsej shuma vjetore 150 groshë	Gjithsej shuma vjetore 6 kejl

Atij që është kandilndezës në xhaminë në fjalë i është ndarë që t'i jepen 150 groshë dhe 6 kejl miell gruri në vit, me kusht që të jenë nga të ardhurat e vendeve që do të sqarohen më poshtë.

Paga e caktuar për pozitën e kujdestarit të xhamisë

Para	*Drithëra (miell gruri)*
Shuma ditore 50 (akçe)	2 shinikë në muaj
Shuma vjetore 18000 (akçe)	24 shinikë në vit
Gjithsej shuma vjetore 150 groshë	Gjithsej shuma vjetore 6 kejl

Kujdestarit të xhamisë që shërben në xhaminë në fjalë është kusht që t'i jepen 150 groshë dhe 6 kejl miell gruri në vit, me kusht që të jenë nga të ardhurat e vendeve që do të sqarohen më poshtë.

Paga e caktuar për pozitën e sermahfilit[19] dhe të lajmëtarit

Para	*Drithëra (miell gruri)*
Shuma ditore 25 (akçe)	1 shinik në muaj
Shuma vjetore 9000 (akçe)	12 shinikë në vit
Gjithsej shuma vjetore 75 groshë	Gjithsej shuma vjetore 3 kejl

Sermahfilit dhe lajmëtarit që shërbejnë në xhaminë në fjalë është kusht që t'u jepet 75 groshë dhe 3 kejl miell gruri në vit, me kusht që të jenë nga të ardhurat e vendeve që do të sqarohen më poshtë.

[19] Personi i cili drejton leximin e xhuzave të Kuranit, temxhidit, etj. nëpër në xhami si kërkesë e vakëflënësit.

Paga e caktuar për pozitën e salakënduesit

Para	*Drithëra (miell gruri)*
Shuma ditore 25 (akçe)	1 shinik në muaj
Shuma vjetore 9000 (akçe)	12 shinikë në vit
Gjithsej shuma vjetore 75 groshë	Gjithsej shuma vjetore 3 kejl

Salakënduesit që shërben në xhaminë në fjalë është kusht që t'i jepen 75 groshë dhe 3 kejl miell gruri në vit, me kusht që të jenë nga të ardhurat e vendeve që do të sqarohen më poshtë.

Përmbledhja e pagave të këtyre nëntë pozicioneve

	Shuma vjetore në grosh	**Sasia vjetore në njësinë matëse në kejl**	**Shuma ditore në akçe**	**Sasia mujore në njësinë matëse shinik**
Hatibi	519	12	173	4
Imami	480	12	160	4
Vaizi	300	12	100	4
Myezini i parë	225	9	75	3
Myezini i dytë	225	9	75	3
Kandilndezësi	150	6	50	2
Kujdestari	150	6	50	2
Sermahfili	75	3	25	1
Selakënduesi	75	3	25	1
Gjithsej	2199	72	733	24

Paga e Hatibit dhe Imamit

Në kufi të Kaçanikut kam ndërtuar një han[20] që e kam quajtur Hani i Ri (Yeni Han) dhe për hir të Zotit e kam lënë vakëf përgjithmonë. Nga të ardhurat vjetore të qirasë së këtij hani, ashtu siç është sqaruar më parë, e kam bërë kusht që hatibit në xhaminë në fjalë t'i jepen 519 groshë, kurse imamit 480 groshë. E kam bërë

[20] Ndërtesë pranë udhës ose në qytete që shërbente si bujtinë për udhëtarët e që kishte edhe vend për kafshët e tyre.

kusht që administrimi i këtij vakëfi të më takojë mua sa të jem gjallë, më pas fëmijëve të mi, fëmijëve të fëmijëve të mi e kështu me radhë deri në fund të kësaj bote. Gjithashtu e kam lënë vakëf dhe kam lejuar për shfrytëzim të të gjitha të ardhurave vjetore, si sana dhe drithërat të dy bashtinave[21] që përfshin toka shtetërore në afërsi të hanit në fjalë, respektivisht në kufi të fshatit Tubjan dhe Frotka. Këto toka ia kam bashkëngjitur vakëfit të hanit. Pra, në bazë të kushtit tim për shfrytëzimin e të ardhurave të hanit dhe tokës në fjalë, mytevelia[22] është administrues i tyre, mbledhës i të ardhurave dhe pagues i pagave të hatibit dhe imamit në fjalë. Ndërsa pjesa e mbetur nga të ardhurat, në bazë të kushtit tim, i takojnë mytevelisë. Në afërsi të hanit në fjalë kam rindërtuar dy mullinj me katër gurë dhe i kam lënë vakëf. Nga të ardhurat vjetore të tyre, ashtu siç është caktuar më lart, hatibit dhe imamit t'u jepen nga 12 kejl miell gruri. Ndërsa pjesën e mbetur e kam kushtëzuar që t'i mbledhë dhe t'i administrojë mytevelia.

Sqarimi i pagave të myezinit të parë dhe salakënduesit

Unë kam blerë prej pronarëve të tij me dokumente dhe kam futur në pronësinë time një bezistan[23] që njihet me emrin "Bezistani i Shkodrës", dhe ka qenë pronë e trashëgimtarëve të të ndjerit Ibrahim Efendiut. Ky bezistan dhe objekte tjera kanë qenë në truallin që e ka lënë vakëf bamirësi Haxhi Abdylfetah Beu, që nga e kaluara, duke kushtëzuar që të ardhurat e këtij trualli të përdoren për ndezjen e 12 kandilave në mesxhidin e bekuar Çeribash (Buzagi), i cili është në Prishtinë. Pas blerjes së këtij bezistanit i kam rrënuar të gjitha objektet nga themelet dhe, me lejen e mytevelisë, kam ndërtuar 12 dyqane nga themeli. Prej këtyre dyqaneve njërin në qosh, nga pjesa e Hanit, që është furrë buke ia kam dhënë Sa-

[21] Copë toke që në periudhën e Perandorisë Osmane në disa pjesë të Ballkanit pronësohej nga toka shtetërore përmes tapisë dhe trashëgimisë.

[22] Personi që administron një vakëf sipas kushteve të përcaktuara nga themeluesi i vakëfit.

[23] Pjesë e pazarit të tipit lindor, tërësisht a pjesërisht, e mbuluar dhe e mbyllur me porta.

kip Beut, si shkëmbim. Pra, në vendin ku e kam ndërtuar shatërvanin, në pjesën e parme të xhamisë në fjalë, ka qenë furra e bukës e Sakip Beut. Kështu që, me personin në fjalë i kemi ndërruar dyqanet. Tani dyqani në qosh, ku është furra e bukës, është pronë e Sakip Beut. Përveç këtij dyqani i kam bërë vakëf edhe 16 dyqane përreth, dhe e kam përcaktuar administrimin e tyre. Po ashtu e kam vazhduar kushtin që nga të ardhurat e truallit në fjalë të ndizen 12 kandila në murin e mesxhidit të bekuar Çeribash. Mytevelia, si administrues, nga pjesa e mbetur e të ardhurave nga qiratë e dyqaneve në fjalë, myezinit të parë t'i jep 225 groshë në vit, kurse salakënduesit 75 groshë në vit. Gjithashtu e kam blerë me dokumente dhe e kam futur në pronësinë time hisen prej 1/3 e djemve të të ndjerit Mulla Belulit nga Prishtina, në mullirin në afërsi të Prishtinës. Kurse pjesa tjetër, prej 2/3 të këtij mulliri, që nga e kaluara është vakëf i çezmës[24] së bamirësit, të ndjerit Divan Efendiut. Më pas Lutfullah Efendiu, myteveli i vakëfeve të të ndjerit Divan Efendiut dhe nip i tij, në mungesë të fuqisë për të mirëmbajtur çezmën dhe vakëfet në fjalë, si dhe për të rinovuar mullirin, me vullnet të vet ka hequr dorë nga administrimi i tyre dhe ka lejuar që mulliri në fjalë të rinovohet. Në bazë të kësaj mullirin në fjalë e kam rrënuar nga themelet dhe kam ndërtuar me gur një mulli më të madh me tre gurë. Përsëri e kam bërë kusht që 2/3 e mullirit t'i takojë çezmës dhe vakëfeve të Divan Efendiut, kurse hisen time prej 1/3 e kam bërë vakëf. Nga të ardhurat e mullirit në fjalë 9 kejl miell gruri t'i jepen myezinit të parë të xhamisë dhe 3 kejl salakënduesit. Në bazë të kushtit tim për mullirin në fjalë, mytevelia është administrues i tij. Në rast nevoje të shpenzohen të ardhura për renovimin e çezmës në fjalë dhe për pastrimin e kanaleve të ujit. Atij që është myezin i parë t'i jepen 9 kejl miell gruri, kurse salakënduesit 3 kejl miell gruri.

[24] Gyp a lug nga ku rrjedh ujë i pijshëm, që vjen prej ujësjellësit ose prej një burimi të mbuluar; burim i mbuluar, nga ku uji rrjedh nëpër një gyp.

Paga e myezinit të dytë, të sermahfilit dhe të lajmëtarit

Hamami në Prishtinë, ngjitur me Xhaminë e Vogël, është nga vakëfet e Xhamisë në Kaçanik, të cilën e ka ndërtuar më parë i ndjeri Sinan Pasha. Por, ky hamam që 50 - 60 vjet është jashtë përdorimit dhe në këtë gjendje nuk është duke i sjellë asnjë dobi vakëfit. Unë kam marrë leje nga mytevelia i hamamit, i cili jeton në Shkup, dhe në vend të hamamit kam ndërtuar një bezistan të ri prej druri. Për çdo dyqan kam vendosur 20 pare[25] *qira dhe e kam bërë kusht që çdo vit, me leje të mytevelisë, t'i jepen vakëfit. Të gjitha dyqanet dhe stolat që janë brenda dhe jashtë bezistanit në fjalë i kam bërë vakëf. Të ardhurat nga dyqanet pa qepena brenda bezistanit kam bërë kusht që të përdoren për meremetimin dhe renovimin e xhamisë në fjalë. Kurse prej të ardhurave të dyqaneve në pjesën e jashtme të bezistanit, pra prej të ardhurave të 16 dyqaneve që janë radhë-radhë nga qoshja e ..... e deri te kafja kam bërë kusht që të paguhen myezini i dytë, sermahfili dhe salakënduesi i xhamisë në fjalë. Pra, e kam bërë kusht që administrues i të ardhurave të dyqaneve në fjalë të jetë mytevelia dhe nga këto të ardhura të paguhet paga e myezinit të dytë në vlerë 225 groshë që arrihet duke mbledhur mëditjet në vlerë 75 akçe dhe më pas shuma e arritur vjetore prej 27000 akçesh llogaritet në grosh, si dhe pagat e sermahfilit dhe lajmëtarit në vlerë 75 groshë që arrihen duke mbledhë mëditjet në vlerë 25 akçe dhe më pas shuma e arritur vjetore prej 9000 akçesh llogaritet në grosh. Kështu që, kam bërë kusht që myezinit të dytë të xhamisë në fjalë t'i jepen 225 groshë në vit, kurse sermahfilit dhe lajmëtarit nga 75 groshë në vit. Gjithashtu e kam bërë vakëf një mulli me 3 gurë, i cili është në pjesën e epërme të fshatit Polce, dhe administrimin e kam lënë ashtu siç ka qenë më parë. Nga të ardhurat e këtij mulliri myezinit të dytë t'i jepen 9 kejl miell gruri çdo vit, kurse sermahfilit dhe lajmëtarit 3 kejl. Pra, nga të ardhurat e mullirit në fjalë në fshatin Polce myezinit të dytë t'i jepen 9 kejl, sermahfilit dhe lajmëtarit 3 kejl miell gruri, gjithsej 12 kejl miell gruri.*

[25] Një e katërdhjeta e groshit.

Paga për pozicionin e kandilndezësit dhe kujdestarit

Unë kam ndërtuar një bezistan të ri prej druri në truall të vakëfit duke marrë lejen nga mytevelia i tij. Ngase ky truall, i cili është nga vakëfet e mesxhidit Jarar Çeribash në Prishtinë dhe me të ardhura vjetore 20 pare të ndara për imamin dhe myezinin e mesxhidit në fjalë, ka mbetur bosh dhe nuk i ka sjellë asnjëherë dobi vakëfit. Brenda bezistanit i kam bërë vakëf 12 dyqane pa qepena për panair dhe kam kushtëzuar që të ardhurat e tyre të ndahen për shatërvanin e xhamisë në fjalë. Edhe jashtë bezistanit, 7 dyqane me qepena dhe 9 dhomat në katin e dytë i kam bërë vakëf, dhe kam kushtëzuar që nga të ardhurat e tyre t'u jepen pagat e caktuara kandilndezësit dhe kujdestarit të xhamisë në fjalë. Përveç 7 dyqaneve dhe 9 dhomave kam bërë vakëf edhe një truall afër bezistanit, në sokakun e ngushtë, një dyqan timin për nallban që është nga vakëfet e xhamisë së bekuar Hasan Beg në Prishtinë dhe që ka qira në vlerë 60 pare në vit të ndara për imamin e xhamisë në fjalë si dhe një dyqan timin për kallajxhi dhe dyqanet tjera të mia për nallban përballë bezistanit. Nga të ardhurat e këtyre kam bërë kusht që t'u paguhen pagat e kandilndezësit dhe kujdestarit. Pra, ashtu siç u sqarua, nga qiraja e 7 dyqaneve me qepena dhe të 9 dhomave në katin e dytë të bezistanit në fjalë si dhe të dy dyqaneve të nallbanit dhe të dyqanit të kallajxhiut, pra nga qiraja e gjithsej 10 dyqaneve dhe 9 dhomave kam bërë kusht që të paguhet shuma prej 300 groshësh, pra 150 groshë kandilndezësit dhe 150 groshë kujdestarit, e cila arrihet duke i mbledhur mëditjet e tyre në vlerë 50 akçe dhe më pas shuma e arritur vjetore prej 18000 akçesh llogaritet në grosh. Gjithashtu e kam bërë vakëf një mulli që është në pjesën e sipërme të fshatit Kamenkoj (?) dhe nga të ardhurat e tij nga 6 kejl miell gruri, gjithsej 12 kejl miell gruri në vit t'u jepet kandilndezësit dhe kujdestarit të xhamisë në fjalë. Pra, nga të ardhurat e mullirit në fjalë 6 kejl miell gruri t'i jepen kandilndezësit, 6 kejl kujdestarit, gjithsej 12 kejl. Vesselam.

Paga e caktuar për pozicionin e vaizit

Brenda në Llap, në fshatin Podujevë, e kam bërë vakëf një han që e kam rindërtuar dhe administrimin e kam lënë ashtu siç ka qenë më parë. Nga qiraja e këtij hanit t'i paguhet shuma prej 300 groshë në vit zotërisë që shërben si vaiz në xhaminë në fjalë, shumë kjo që arrihet duke mbledhur mëditjet në vlerë prej 100 akçe dhe më pas shuma e arritur vjetore prej 36000 akçesh llogaritet në grosh. Gjithashtu e kam bërë vakëf edhe një mulli të madh me 10 gurë, të cilin e kam ndërtuar në fshatin Barilevë dhe e kam kushtëzuar administrimin e tij. Nga të ardhurat e tij e kam bërë kusht që vaizit të xhamisë në fjalë t'i jepen 12 kejl miell gruri për çdo vit.

Shuma e ndarë për mukabele, mus'hafa dhe lexim të mevludit të Pejgamberit a.s.

Mullirin tim në fshatin Lluzhan e kam bërë vakëf dhe e kam bërë kusht që nga të ardhurat e qirasë të ndahen 500 groshë për mukabele dhe 500 groshë për këndim të mevludit të Pejgamberit a.s.. Gjithashtu e kam bërë kusht që, kur hyn muaji i bekuar Ramazan të angazhohen hafëzët të bëjnë hatme një herë Kuranin Fisnik me qëllim të korigjimit të leximit në mus'hafe dhe në natën e Kadrit, kur bëhet duaja e hatmes t'u jepen 500 groshë hafëzëve. Nëse hatmen e ka kënduar vetëm një hafëz, atëherë atij t'i jepet krejt kjo shumë prej 500 groshëve. Por, nëse hatmen e kanë kënduar më shumë së një hafëz, atëherë kjo shumë të ndahet në mes tyre. Gjithashtu e kam bërë kusht që edhe në muajin rebiul-evvel, në ditën e 12 të këtij muaji kur mblidhen xhemati në xhaminë në fjalë për të kënduar poemën e bukur që përmban mevludin e Pejgamberit a.s., e që kjo është një adet i pëlqyer nga të gjithë, të shpenzohet 500 groshë për parfum trëndafili që t'iu shpërndahet xhematit në fillim të manifestimit, për ndezjen e vajrave aromatike, si dhe për shërbim të sherbetit pasi që të ulen xhemati, kur ata ngrihen në këmbë në shenjë respekti në momentin kur të përmendet lindja e Pejgamberit a.s. Mytevelia të ketë kujdes dhe t'i shpenzojë (të ardhurat për këtë qëllim).

Shuma e ndarë për vaj ulliri dhe shpenzime të tjera

Në kazanë e Prishtinës, në fshatin Lipjan e kam bërë vakëf një han, të cilin e kam blerë më parë nga Sylë Beu nga Prizreni. Gjithashtu i kam bërë vakëf të ardhurat e një bashtinë e gjysmë të tokës publike dhe një mulli me katër gurë në fshatin Muziqinë. Nga të ardhurat e këtij hanit, çifligut dhe të mullirit e kam bërë kusht që mbulohen shpenzimet për ndezjen e më shumë se 160 kandilave të xhamisë në fjalë, si të kandilave në minare, shatërvan, oborr dhe në muri. Gjithashtu të ndizen kandilat edhe në netët e mëdha, si nata e Regaibit, Miraxhit dhe Beratit, në ramazan, në dy festat e bajramit dhe në natën e mevludit të Pejgamberit a.s. Përveç vajit të ullirit të mbulohen edhe shpenzimet e nevojshme për drita, kuti të kandilave dhe kutia tjera. Qirinjtë e trashë që përgatiten për tre muajt e mëdhenj, pas ramazanit të ndizen çdo natë kur falet namazi i akshamit, jacisë dhe ai i sabahut. Në rast se nuk kryen punë këta qirinj të trashë, atëherë mos të mbetet pa qirinj.

Shuma e ndarë për renovimin e shatërvanit

Ashtu, siç u cek në faqet më lart, në kapitullin e dyqaneve të caktuara për pagat e kandilndezësit dhe të kujdestarit të xhamisë, kam lënë vakëf 17 dyqane pa qepena për panair në bezistanin që e kam rindërtuar nga e para, dhe e kam bërë kusht që të ardhurat e tyre të caktohen për renovimin dhe meremetimin e shatërvanit që rrjedh para xhamisë në fjalë. Gjithashtu e kam lënë vakëf edhe një mulli me pesë gur në fshatin Grabovc dhe e kam bërë kusht që të ardhurat e tij të përdoren për renovimin në fjalë. Pra, të ardhurat e 17 dyqaneve në fjalë dhe të mullirit në Grabovc i kam bërë kusht që të shpenzohen për renovim të shatërvanit. Në bazë të kushtit tim, mytevellija i administron këto dhe kur është nevoja ta rinovojë shatërvanin dhe t'i pastrojë kanalet e tij si dhe t'i rinovojë tualetet që janë afër xhamisë.

Për rinovimin e xhamisë së bekuar

Më lart, në kapitullin mbi mbulimin e pagave të myezinit të dytë dhe të sermahfilit, kemi cekur se kam ndërtuar nga e para një bezistan në vend të hamamit në gjendje të pashfrytëzuar në afërsi të Xhamisë së Vogël, i cili është nga vakëfet e të ndjerit Sinan Pasha. Dyqanet pa qepena në këtë bezistan dhe një mulli në vendin e quajtur Vekuka i kam lënë vakëf dhe kam bërë kusht që të ardhurat e tyre të shpenzohen për renovimin e xhamisë, hasra dhe orenditë e tjera si dhe për të gjitha sendet tjera të nevojshme.

Falënderimi i takon Allahut, Udhëzuesit në rrugën e drejtë, na mjafton Allahu, Ai është mbështetja jonë. Çfarë ka në këtë dokument që është shkruar me sinqeritet dhe drejtësi, ka të bëjë me vakëfet që i kam lënë në bazë të sheriatit dhe me kushtet e administrimit të tij.
Mallkimi i Allahut qoftë mbi ata që e ndërrojnë dhe e ndryshojnë vakëfin.
Unë i varfri për Mëshirën e Zotit Falës, Mehmet Jashar, i biri i Bahtijar Beut, nipi i Hysrev Bej Gjinzades. Allahu i faltë të gjithë!

Sejjit Jashar

Çfarë është përmendur në këtë dokument (vakëfname) që flet me vërtetësi dhe saktësi për vakëfin e lënë përgjithmonë, funksionimin, dispozitat, detyrimet dhe regjistrimin e tij, është shkruar (kopjuar) nga unë, duke ditur për mospajtimin aktual ndërmjet parisë.
Shkroi i varfri për Bujarinë e Zotit ndihmëtar, Muftizade Mehmet Emin që është gjykatës i autorizuar për këtë çështje, në Prishtinë. Allahu i faltë!

Abdullah Mehmet Emin

Vakëfi i Mejtepit ku banon Hoxhë Ali Efendiu

Mullirin në rrënim e sipër me dy gurë në vendin e quajtur Popovc, në pjesën e epërme të fshatit Graçanicë, i cili është nga vakëfet e mejtepit sibjan afër Xhamisë së Madhe, ku banon mualimi Hoxhë Ali Efendia, e kam rrënuar nga themelet dhe nga pasuria ime e kam rindërtuar një mulli me katër gurë dhe kështu e kam ringjallur. Më pas e kam bërë vakëf dhe e kam bërë kusht që me të ardhurat e tij të paguhen mualimët e këtij mejtepi sibjan. Sa për informacion e kemi shënuar këtu. 6 rebiul-evvel 1252 (21.06.1836) Es-sejjid Jashar

Vakëfet nga vakëfet e xhaxhait tim të ndjerë Maliq Pasha, myteveli i të cilave jam

Xhaxhai im Maliq Pasha më parë, në vitin 1227 (1812) prej dyqaneve të reja në Prishtinë i ka lënë vakëf përgjithmonë thertoret afër çezmës që e ka ndërtuar dhe në mes tyre pesë dyqane, dhomat dhe depot e tyre që janë nën një çati si dhe një mulli me tre gurë që e ka ndërtuar afër Katërdhjetë Plepave (Kırk Kavak), në pjesën e poshtme të qytetit dhe më ka caktuar mua myteveli me dokumente. Në të njëjtën kohë i ka sqaruar edhe kushtet. Nga të ardhurat e qirasë së dyqaneve në fjalë dhe nga drithërat e mullirit ka bërë kusht që 120 akçe në ditë të jepen për administrim, ndërsa pjesa e mbetur të shpenzohen për rinovimin e kanaleve të ujit të çezmës që rrjedh në pallatin tonë dhe të çezmave tjera. Kurse administrimin e këtyre ma ka lënë mua dhe pasardhësve të mi. Unë jam duke punuar dhe përpjekur që, me ndihmën e Allahut të Lartmadhërishëm, t'i kryej përgjegjësitë që i kam marrë, si mirëmbajtja e vazhdueshme e çezmave që i ka ndërtuar i ndjeri në fjalë, rinovimin e dyqaneve dhe mullirit në fjalë kur kanë nevojë. Në fund, është regjistruar se pesë dyqanet dhe mulliri në Kirkkavak, që me të ardhurat e tyre është kushtëzuar renovimi i çezmave, janë vakëf i të ndjerit Maliq Pasha.

Kushtet e Jeni Medresesë që është nga vakëfët e Maliq Pashait

Xhaxhai im (Maliq Pasha) më parë, në vitin 1229 (1814) e ka lënë vakëf përgjithmonë një mulli me tre gurë, i ndërtuar prej guri, në vendin e njohur mbi lumin Nerodime, çifligun Borbaveshtinë në fshatin Pleshinë dhe Prelez si dhe një mulli prej guri që bluan me tre gurë mbi lumin Graçanicë në Suteskë dhe më ka caktuar mua mytevelli. Më pas e ka bërë kusht me shkrim që administrimi të kalojë të pasardhësit e mi. Në të njëjtën kohë i ka sqaruar edhe kushtet. Nga të ardhurat vjetore të mullirit në fjalë mbi lumin Nerodime të ndahen për myderrizin e medresesë në Prishtinë, që quhet Jeni Medrese, nga 200 akçe në ditë e që shuma vjetore gjithsej është 600 groshë si dhe për bibliotekarin 33 akçe në ditë e që shuma vjetore gjithsej është 99 groshë. Kurse nga të ardhurat e mullirit në Suteskë dhe të çifligjeve në fshatin Pleshinë dhe Prelez e kam bërë kusht që atij që është myderriz në medresesë në fjalë t'i jepet tri kije bukë në ditë, kurse talebeve që banojnë në këtë medrese nga një kijje[26] bukë. Me ndihmën e Zotit të Lartmadhërishëm, deri më tani, në bazë të kushteve të të ndjerit në fjalë, myderrizit të medresesë në fjalë jam duke ia dhënë tri kijje bukë në ditë, kurse talebeve nga një kijje bukë.

[26] Njësi e vjetër e matjes së peshës, e barabartë me 1283 gramë. Ndryshe quhet edhe okë.

EV.VKF.00025.00008.001

EV.VKF.00025.00008.001

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)

EV.VKF.00025.00008.001

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAIRE BASKANLIGI (BOA)

قندیل جمعه تعیین اولنان وظیفه بیانده در

نوعی	وماهه
مبلغی	سلخ
۵۰	۷
سوی مبلغی	سوی سلخ
۱۸۰۰۰	۶۰
۶۵۰	کیل ۶

بروجه مشروح جامع مزبوره قندیل اولانه زیرده تعیین اولنان محلردن الحق اوزره سنوی نقداً سنوی بیوز اللغه غروش ایله ذخیره دن الی کیل دقیق خنطه تخصیص اولنمشدر.

قیماق جمعه تخصیص اولنان وظیفه بیانده در

نوعی	وماهه
مبلغی	شمنك
۵۰	۷
سوی مبلغی	سوی شمنك
۱۸۰۰۰	۶۰
۶۵۰	کیل ۶

بروجه مشروح جامع مزبوره قیماق اولانه زیرده تعیین اولنینی محلردن الحق اوزره سنوی نقداً یوز اللی غروش ایله ذخیره دن الی کیل دقیق خنطه مشروطه اولنمشدر.

سرمحفل ایله جزخوان جمعه تخصیص قلنان وظیفه

نوعی	وماهه
مبلغی	سلخ
۷۵	۱
سوی مبلغی	سوی سلخ
۹۰۰۰	۱۲
۷۵۰	کیل ۲

بروجه بالا مشروح جامع مزبوردهر محفل ایله جزخوان اولانه زیرده تعیین اولنان محلردن الحق اوزره سنوی نقداً یتمش بش غروش ایله ذخیره دن اوچ کیل دقیق خنطه مشروطه قاضمشدر.

صدر خواتق جمعه تخصیص قلنان وظیفه در.

نوعی	وماهه
مبلغی	سلخ
۷۵	۱
سوی مبلغی	سوی سلخ
۹۰۰۰	۱۲
۷۵۰	کیل ۲

بروجه مشروح جامع مزبوره صدر خوان اولانه زیرده تعیین اولنان محلردن الحق اوزره سنوی یتمش بش غروش ایله اوچ کیل دقیق خنطه مشروطه قاضمشدر.

مزحیث المجموع اشبو طقوز جماعك وظائف محلسیدر

سوی	کیل		زیر	سلخ
۵۱۹	۱۷	راه طلبه	۱۷۲	۳
۴۸۰	۱۷	ایکی جامع	۱۶۰	۳
۴۰۰	۱۷	برای وعظ	۱۰۰	۴
۷۷۵	۹	برای موذن اول	۷۵	۲
۷۷۵	۹	برای موذن ثانی	۷۵	۲
۱۵۰	۶	برای قندیل	۵۰	۳
۱۵۰	۶	برای قیم	۵۰	۳
۷۵	۲	برای سرکفن	۷۵	۱
۷۵	۲	برای صدر خوان	۷۵	۱
۷۱۹۹	۷۷		۷۹۲	۲۷

وظیفه خطابت وامامت

فی بین حدود نده واقع بکی خان اسمیله مسمی بنا ایدیکم خان مذکوری حسبة لله تعالی وقف موبد وحبس مخلد ایله سنوی حاصلی اولان اجاره سندن مقدم شرح ویریلدیکی وجهاوزره جامع مزبوره خطیبا ولانه بش یوز اون طقوز غروش وامامه اولانه درتیوز سکسان غروش اعطا اولنمسنه مشروطا یتمشم تولیی حیاتده اولدقده کندیه وبعده اولادمه واولاد اولادمه الی انقراض النسل والدوران مشروطه یتمشم ومتی خان مذکور قویسنده طوبیسان وقوعنه قریه داری حدود اولنده کائن ایکی باشنده حاوی اولدیغی اراضی مایریه سنوی حاصلی اولان زخائر وکیاه بالجمله حاصلات دینی وقف واباحه ایلمشم ووقفه مذکوره ضم ایلمشم یعنی خان مذکور ایله اراضی مذکوره نك غلاتنه مشرطم اوزره متولیسی متصرف اولوب اخص

EV.VKF.00025.00008.001

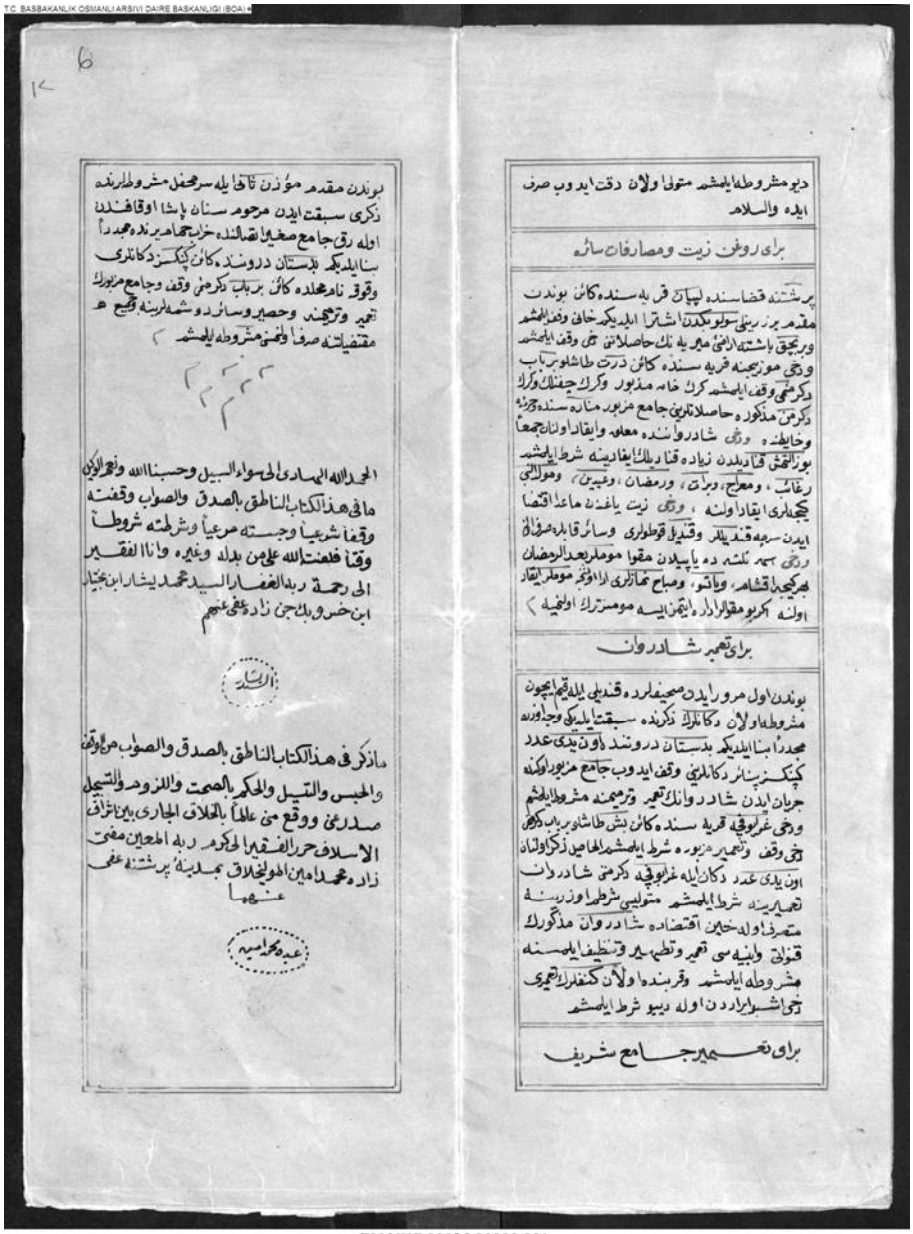
T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)

EV.VKF.00025.00008.001

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAIRE BASKANLIGI (BOA)

EV.VKF.00025.00008.001

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAIRE BASKANLIGI (BOA)



دیو مشروطه ایلمشدر متولیا ولان دقت ایدوب صرف ایده والسلام

برای روغن زیت ومصارفات سائره

یرشته قضا سنده لهیان قریه سنده کائن بوندن مقدم برزرینلی سولو بکدن اشترا ایدیکم خانی وقف ایلمشدر ویرنجق باشته الفی میریه تک حاصلاتی متولی وقف ایلمشدر وحی موزیمنه قریه سنده کائن درت طاشلوباب باب ذکرمی وقف ایلمشدر کرک خانه مذبور وکرک چفلک وکرک ذکرمی مذکوره حاصلاتدن جامع مزبور مناره سنده وجرزه وحایطنده وحی شادروانده معلوم وایقاد اولنان جمعا بوزالتمش قادیدن زیاده قنادیلک ایقادینه شرط ایلمشدر رغائب، ومعراج، وبرات، ورمضان، وعیدین، ومولدالنبی یجباری ایقاد اولنه، وحی زیت یاغنه ماعدا اقتضا ایدن سرجه قندیللر وقندیل قوطولری وسائر قابده صرفاً وحی بهم بلشه ده یاپیلدن مقدما مومدر بعد الرمضان بهریکی اقشام، وباقیسی وصباح نمازلری اداوئجر مومدر ایقاد اولنه اکریو مقدار اداء ایتمز ایسه مومسز ترک اولنمیه

برای تعمیر شادروان

بوندن اول مرور ایدن صحیفلرده قندیلی لیله قیام ایجون مشروطه اولان دکانلرك ذکرنده سبقت ایدیکی وجه اوزره محدداً بسا ایلدیکم بدستان درونده باون یدی عدد کپنکزیناثر دکانلرینی وقف ایدوب جامع مزبور اولکنده جریان ایدن شادروانك تعمیر وترمیمنه مشروط ایلمشدر وحی غرابو قریه سنده کائن بش طاشلو باب باب ذکر وحی وقف وتعمیر مزبوره شرط ایلمشدر الحاصل ذکر اولنان اون یدی عدد دکان ایله غرابو قریه ذکرمی شادروان تعمیریه شرط ایلمشدر متولیسی شرطیا وزیرینه متصرف اولدیخین اقتضاده شادروان مذکورك قولنی ولینه سی تعمیر وتطهیر وتنظیف ایلمسنه مشروطه ایلمشدر وقربنده اولان کنفرك تعمیری دخی شرط اردن اوله دیبو شرط ایلمشدر

برای تعمیر جامع شریف

بوندن مقدم مؤذن ثانی ایله سر محفل مشروطه ایدر ذکری سبقت ایدن مرحوم سنان پاشا اوقافندن اوله رق جامع صغیرا نقالنده خراب حمامیرنده محدداً بسا ایلدیکم بدستان درونده کائن کپنکزدکانلری وقوقه نادمحلده کائن برباب ذکرمی وقف وجامع مزبورك تعمیر وترمیمنه وحصیر وسائر دوشمه لریسنه قطع ه مقتضیاتنه صرفاً ونمی مشروطه ایلمشدر

الحمد لله الهادی الی سواء السبیل وحسبنا الله ونعم الوکیل ما فی هذا الکتاب الناطق بالصدق والصواب وقفنه وقفاً شرعیاً وحبسته مرعیاً وشرطنه شروطاً وقفا فلعنت الله علی من بدله وغیره وانا الفقیر الی رحمة ربه الغفار السید محمد یشار ابن عنبار ابن خس وبك جن زاده عفی عنهم

الساعد

ماذکر فی هذا الکتاب الناطق بالصدق والصواب من الوقف والحبس والتبیل والحکم بالصحة واللزوم والتسجیل صدر عن وقع من علما بالحلاق الجاری بین اشراف الاسلاف حرر الفقیر الی الحکوم ربه الطحان مفتی زاده محمد اماه ابن الحولی الحلاق بمدینة پرشته عفی عنهما

عبده محمد اسیه

EV.VKF.00025.00008.001

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAIRE BASKANLIGI (BOA)

جامع کبیر قریسنده واقع معلم صیان جاجا علی
وقفی اوطور دیکی مکتبا وقا قدن اولوب غلجیان
قریه سی بالاسنده پونوبخی نام محلده واقع ایکی
طاشلو دکرمن خرابه مشرفا ولدیغندن دکرمن مزبوری
تمللدن هدم ایدوب کندی مالندن مجدداً بنا وانشا
ودرت طاش وضع ایله دکرمن مزبور یاحیا ایلدم مرسوم
بینه وقفا یدوب حاصل اولان غلاتدن مکتب مذکوره
معلم صبیان اولنلره مشروطه ایامشدر رحمهم الله
تعالی محمد قیا ولندی

السید یشار

عمر مرحوم مالک پاشانک اوقافنه متولیسی اولدیغم
اوقاف بیانندر

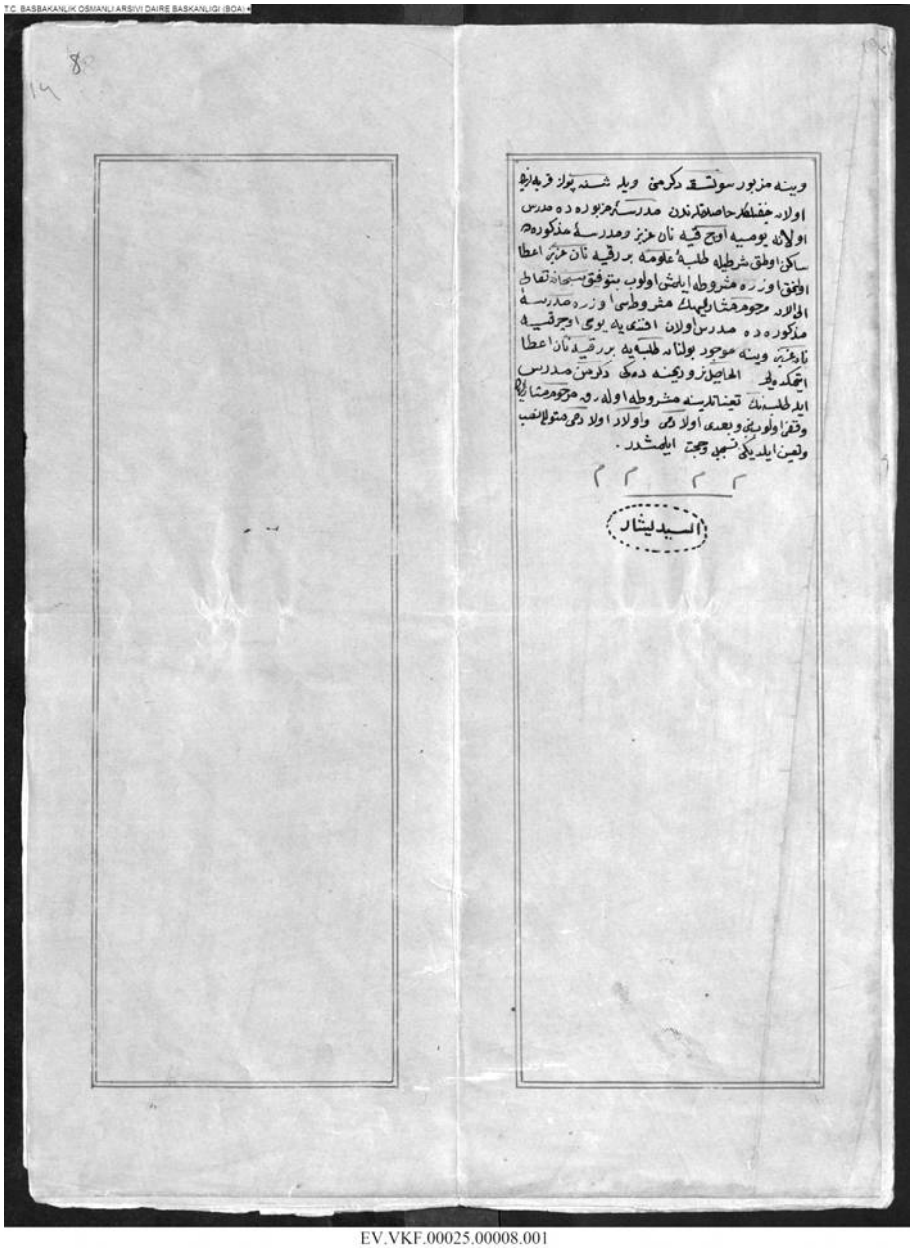
پرشتنه ده واقع یکی دکانلردن پاشای موی الیهک بنا
ایلدیکی چشمه قریبنده قصاب دکانلری و راسنده زیبنه
مقبل سقف واحد التشنده بش قطعه دکانی اوطه لری
ومحرر یاله وینه مدینه مزبوره زیرنده واقع قره قوله
یاننده بنا ایلدیکی اوچ طاش دوران ایدر دکرمن بوندن
مقدم یکرمی بیدی تاریخنده عمر مرحوم مالک پاشا وقف
محمد وجس مؤید ایدوب باجت شرعیه بنی متولی نصب
وتعیینه ایلیوب شویله که تبیان شروط ایلمشدر که دکاکین
مزبور اجاره ویرلدن ودکرمن مزبور یغله سندن بوکوبور
یکرمی اقچه وظیفه تولیتنه وقصوریله سرایمز دجریان ایدن
چشمه ایله سائر چشمه لرک صوبولدرین تعمیر وترمیما وقتنه
مشروط وتولیتی کما واولا واولادیمه مشروط ایلمشدر رحمه الله
مفروح اوزره کرک مرحوم موی الیهک بنا الله یکوچشمه ایله
علی الدوام جریان ومحرر واباران اوطه سی ورتاکیی مزبوره
ایله دکرمن مذکورک اقتضا ایدن تعمیر وترمیمارین توفیق
الله تعالی متعهد اولدیغمدن کی سعی ودقت ایتمکده یم
الحاصل ذکر اولنان بش باب دکانه ایله قرق قوالی دکرمن
چشمه لرتعمیر ایله مشروطه اوله رق مرحوم مشار الیهک
وقفی اولدیغی قید شد

کذلک مرحوم مشار الیهک اوقافنه کاهی مدرسه
مشروطدر

نرو زیمنهری اوزرنده معلوم طوطوع اوچ طاش دوران
ایدر باب کاربکیر دکرمی ویدیشه ایلیرده قریه لرنده کائن
بوربا وشتنه چفتلکی وینه سوتلجه ده خاجان هری
اوزرنده واقع اوچ طاش دوران ایدر باب کاربکیر دکرمی
بوندن مقدم بیک ایکیوز یکرمی طقوز تاریخنده وقف
محمد وجس مؤید ایدوب دینی متولی وبعده تولیتی اولاد
اولادمه مشروط ایلیوب وتسجیل وتحجیت ایلمشدر وسوبرکه
تعیین شروط ایلمشدر که ذکر اولنان نرو زیمنهری اوزره
اولان دکرمن موقوفه سنوی حاصل اولان غلاتدن
برشتنده واقع یکی مدرسه استمیهسی مدرسه
شریفه ده مدرس اولانه یومی ایکیشر بوز اقچه دن
سنوی جمعا التیوز غروش وحافظ کتبه یومی اوتوز اوچ
اقچه دن سنوی جمعا طقسان طقوز غروش تحصیص ایدوب

BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI

EV.VKF.00025.00008.001


T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)

EV.VKF.00025.00008.001

Literatura:

- Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, vëll. 42, 2012.
- Beyhan Uyar, Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın Hayatı Ve Vakıfları, (Temë Masteri), Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2019.
- Fahri Avdija, "Institucioni i Vakëfit", Edukata Islame L/121, Prishtinë, 2020.
- Fuat Köprülü, "Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü", Vakıflar Dergisi, nr. 2, Ankara, 1942.
- Iljaz Rexha, "Disa të Dhëna Arkivore për Familjen Mesjetare Gjınaj nga Novobërda dhe Familjen Fisnike të Jashar Pashë Gjinollit si Pasardhëse e tyre", Gjurmime albanologjike- Seria e shkencave historike 46/2016, Prishtinë.
- Nazif Öztürk, "Osmanlı Döneminde Vakıflar", Türkler, vëll. X, 2002.
- Osman Gazi Özgüdenli, "Vakfiye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, vëll. 42, 2012.
- Ziya Kazıcı, İslami ve Sosyal Açıdan Vakıflar, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1985.
- BOA, EV.VKF., 25/8, h. 15.M.1252/ m. 02.05.1836.
- BOA, HAT, 473/23148, h. 1242/1826

Dr. Orhan BISLIMAJ

KARTA E MEDINËS DHE PROPOZIM-MARRËVESHJA E MARTTI AHTISAARIT PËR STATUSIN E KOSOVËS*
(trajtesë krahasimore)

Abstrakt

Karta e Medinës është dokument monumental, që u paraprin të gjitha akteve ndërkombëtare ndr to edhe të Organizatës së Kombeve të Bashkuara (OKB) mbi të drejtat dhe liritë themelore të njeriut, përfshirë të drejtat civile, politike, ekonomike, shoqërore e kulturore. Si një aset vital, ajo i ofroi njerëzimit modelin ideal për zgjidhjen e krizave, arritjen e paqes, respektimin e diversitetit, mënyrën e integrimit të pakicave si dhe ndërtimin e shteteve të reja multietnike, multifetare e multikulutrore. Edhe pse nuk thuhet, megjithatë, ka shumë të ngjarë që Karta e Medinës, për nga aspekti metodologjik e përmbajtjesor, të ketë shërbyer si referencë konsultative edhe për Pakon e Ahtisarit, qoftë direkt, qoftë indirekt. Sepse, siç do ta shohim, kemi përngjashmëri të rastit.

* Ky punim është versioni i zgjeruar i kumtesës time, në sesionin shkencor "Karta e Medinës, prijatare e Deklaratës Universale të OKB-së për të drejtat e njeriut", organizuar nga Bashkësia Islame e Maqedonisë, mbajtur më 1 dhjetor 2018, në Fakultetin e Shkencave Islame në Shkup.

Prandaj, në këtë punim, do t'i trajtojmë disa prej aspekteve bazike, që dëshmojnë se Pakoja e Ahtisarit, në shumë dimensione, e ka ndjekur metodologjinë e Pejgamberit a.s. dhe Kartës së Medinës, në zgjidhjen e konfliktit dhe arritjen e paqes. Natyrisht, në këtë punim nuk do të merremi me hollësitë.

Fjalët kryesore: *Antagonizëm, dialog, marrëveshje, drejtësi, diversitet, pakicë, faktorizim, bashkëjetesë, paqe, liri, të drejta, civile, politike, shtet etj.*

1. Karta e Medinës

Karta e Medinës daton që nga shpërngulja e Muhamedit a.s., nga Meka në Medinë, në vitin 622.[1] Në origjinalin e saj, në gjuhën arabe, Karta e Medinës është identifikuar me emërtimet "kitabun" dhe "es-sahifetu"[2], ndërsa në literaturën shkencore njihet si kartë, kushtetutë, konventë, dokument, marrëveshje, etj., varësisht prej këndvështrimit përkatës apo profesional.

Karta e Medinës është ruajtur si dokument autentik dhe unikat nga njëra gjeneratë te tjetra, e përkthyer në shumë gjuhë të botës.[*] Nuk ka tekst të gjatë, por është e shkruar me një stil kushtetues, në formë të aksiomave dhe formulave lakonike. Në gjuhën shqipe ka 3 faqe të formatit A4. Në origjinal, Karta nuk ka ndarje në nene apo kapituj. Por, studiuesit

[1] Sipas disa burimeve, Pejgamberi a.s., së pari, e ka shkruar një version të Kartës vetëm për myslimanët (ensarët dhe muhaxhirët), e pastaj, bazuar në zhvillimet socio-politike, të njëjtin dokument e ka transformuar në versionin përfundimtar, duke e bërë gjithëpërfshirës për të gjitha komunitetet e Medinës, myslimanë e jomyslimanë.

[2] Ibn Hisham, *Es-siretu'n-nebevijjetu*, Daru Ibni Hazmi (botim i ri, i përmirësuar dhe i reduktuar), botimi i dytë, 1430/2009, f. 232.

[*] Gjatë këtij punimi studimor do t'i referohemi tekstit origjinal në gjuhën arabe: 1) Versioni i Ibn Hishamit (shih: Ibn Hisham, *Es-siretu'n-nebevijjetu*, fq. 232); dhe 2) Versioni i prezentuar nga Muhamed Hamidullahi (shih: Muhamed Hamidullah, *Mexhmuatu'l vethaiki's-sijasijjeti liahdin-nebevij vel hilafeti'rr-rrashideti*, Darun-nefais, botimi gjashtë, Bejrut, 1407/1987, fq.57-64). Ndërsa, për përkthim në gjuhën shqipe, kryesisht është shfrytëzuar versioni sipas: Bashkim Aliu, *Muhamedi a.s. pishtari ndriçues*, Furkan ISM, 1421/2000, Shkup, fq.237-241.

e ndryshëm, për çështje praktike, e kanë ndarë në nene, disa kanë evidentuar 47 nene, disa 52 nene, apo edhe më shumë, varësisht prej këndvështrimit, mbi bazën e kontekstit.

Rëndësia e kartës është tejhistorike, veçanërisht kur kemi parasysh protagonistin e saj dhe kohën kur është realizuar. Si e tillë, konsiderohet platformë historike për vlerat integruese e qytetare. Karta, fillon me "Bismilah" - me emrin e Allahut të Madhërishëm, e pastaj evidenton palët e marrëveshjes si një lloj preambule, për të vazhduar me përmbajtjen e saj, mbi të drejtat, përgjegjësitë dhe detyrimet e palëve, ndërsa mbyllet me sublimimin e drejtësisë, si një parim i Allahut për gjithësinë: *"Allahu është me atë që e respekton marrëveshjen dhe i bindet asaj, edhe i Dërguari i Allahut s.a.v.s."*[3]

2. Pakoja e Ahtisaarit

Pakoja e Ahtisarit[*] është dokument zyrtar i Këshillit të Sigurimit të Organizatës së Kombeve të Bashkuara. Ish-presidenti finlandez, Martti Ahtisaari, i ngarkuar me detyrë nga OKB-ja, ka organizuar dhe ka ndërmjetësuar dialogun në mes Prishtinës e Beogradit, për zgjidhjen e statusit të Kosovës, që u mbajt në Vjenë të Austrisë, në periudhën 20 shkurt 2006 - 10 mars 2007. Pas bisedimeve, ndërmjetësuesi Martti Ahtisaari, ofroi tekstin e marrëveshjes, me titull: **"Comprehensive Proposal for the Kosovo Status Settlement - Propozimi gjithëpërfshirës për marrëveshjen për statusin e Kosovës"**[4], të cilin, brenda ditës, më 2 shkurt 2007, perso-

[3] Shih: Ibn Hisham, *Es-siretu'n-nebevijjetu*, po aty, fq. 234.

[*] Për arsye praktike, gjatë këtij punimit, do ta identifikojmë me emërtimin "Pako e Ahtisarit", pasiqë me këtë emërtim njihet në opinionin e gjerë, po edhe për faktin se Propozim-marrëveshja ka determinuar nxjerrjen e disa ligjeve, në pako, me rastin e ratifikimit të saj. Gjatë punimit, do t'i referohemi tekstit zyrtar, i publikuar në internet, në faqen zyrtare të Kuvendit të Kosovës (shih: https://www.kuvendikosoves.org/common/docs/Propozim%20per%20Statusin%20e%20Kosoves.pdf, data e citimit:01.11.2018),

[4] Shih verzionin në gjuhën angleze: https://www.securitycouncilreport.org/atf/cf/%7b65BFCF9B-6D27-4E9C-8CD3-CF6E4FF96FF9%7d/Kosovo%20S2007%20168.Add1.pdf, data e citimit: 01.11.2018.

nalisht ua dorëzoi, së pari Serbisë, e pastaj edhe Kosovës. Dokumenti ishte i panegociueshëm.

Kuvendi i Kosovës, më 5 prill 2007, në seancë plenare e ka aprovuar Pakon e Ahtisaarit, duke marrë përgjegjësi për zbatimin e saj. Po ashtu, mbi Pakon e Ahtisaarit, Kuvendi i Kosovës, më 17 shkurt 2008, e ka shpallur Pavarësinë e Republikës së Kosovës.

Pakoja e Ahtisaarit është përkthyer në gjuhën shqipe nga përkthyesit kompetentë, nga Kuvendi i Kosovës dhe ka 64 faqe të formatit A4. Fillon me njësinë "dispozitat e përgjithshme", ndërsa pjesa tjetër e tekstit përbëhet prej XII anekseve, që flasin për fusha të ndryshme të organizimit shoqëror.[5]

3. Rrethanat historike dhe ngjashmëritë

Karta e Medinës dhe Pakoja e Ahtisarit janë projekte tipike, të dedikuara për shoqëritë, multietnike, multifetare dhe multikulturore. Ato, në përmasa gjithëpërfshirëse, kanë marrë në konsideratë aspiratat etnike (fisnore) e fetare të palëve, si elemente qenësore, që kanë implikuar në zhvillimet socio-politike.

1) Struktura e popullsisë. Në Medinë, përveç fiseve arabe të njohura Evs dhe Hazrexh, kanë jetuar edhe fise të tjera, si Benu Auf, Benu Harith, Benu Said, Benu Xhushem etj. Po ashtu, edhe në Kosovë, përveç shqiptarëve, që përbëjnë shumicën e popullsisë, pjesë e saj janë edhe serbët, boshnjakët, turqit, ashkalinjtë, romët, egjiptianët.

Po ashtu, edhe elementi i fesë është pluralist. Në Medinë, në kohën e marrëveshjes, përveç myslimanëve shumicë, kanë jetuar hebrenjtë, si bashkësi e dytë më e madhe, të krishterët në pakicë si dhe të pafetë (idhujtarët). Ndërsa, në Kosovë, janë myslimanët shumicë dhe komunitetet e tjera pakicë, si: ortodoksët, katolikët, bashkësia hebraike etj., po edhe të pafetë (ateistët).

[5] Më gjerësisht shih: https://www.kuvendikosoves.org/common/docs/Propozim%20per%20Statusin%20e%20Kosoves.pdf, data e citimit:01.11.2018.

2) Hasmëritë shekullore. Si Medina e asaj kohe, edhe Kosova, janë përballur me një hasmëri të brendshme, për gati një shekull. Në Medinë, konflikti është zhvilluar ndërmjet fiseve apo aleancave fisnore, arabe e hebreje. Në kohën e ardhjes së Pejgamberit a.s., Medina, kishte afërsisht 10.000 banorë, të shtrirë në 22 fise. Më shumë se gjysma e popullsisë ishin arabë (myslimanë dhe paganë) dhe pjesa tjetër ishin hebrenj.[6]

4. Antagonizmi ndërmjet palëve konfliktuoze

Në Medinë antagonizmi kryesor ishte ndërmjet arabëve dhe hebrenjve. Fisi Evs dhe Hazrexh, që ishin fiset kryesore arabe të Medinës, synonin udhëheqjen mbi Medinën, kundrejt hebrenjve, të cilët i konsideronin ardhacakë. Kështu, që nga fundi i shekullit V e deri në kohën e Kartës së Medinës, arabët në aleanca fisnore kanë dominuar mbi Medinën. Në anën tjetër, hebrenjtë, që përbënin komunitetin e dytë më të madh, pas arabëve, e të cilët patën ardhur në Medinë nga rajoni i Palestinës, për shkak të dhunës ndaj tyre, gjatë kohës së imperatorit Hadriani[7], synonin rikthimin e pushtetit që e kishin pasur më herët, duke përdorur lloj-lloj dredhish për t'i hasmuar arabët në mes veti. Konflikti ndërmjet tyre vazhdoi për një periudhë të gjatë dhe pati marrë jetët e shumë njerëzve, duke e bërë Medinën vend të pasigurt.

Por, ç'e do që një situatë e ngjashme ka ndodhur edhe në Kosovë. Antagonizmi ishte ndërmjet shqiptarëve e serbëve. Shqiptarët autoktonë, të cilët përbënin pjesën dërrmuese të popullsisë, në vitin 1999, nëpërmjet luftës së UÇK-së e ndihmës ndërkombëtare, arritën ta rikthejnë dominimin mbi Kosovë, duke e larguar okupatorin serb ardhacak, që e kishte mbajtur Kosovën në okupim të egër që nga viti 1912. Mirëpo, serbët, që janë komuniteti i dytë në Kosovë, pas shqiptarëve, për nga madhësia, nuk janë pajtuar me këtë gjendje dhe, të ndihmuar nga shteti i tyre amë, Ser-

[6] Shih: Richard Kelleher, *Koncepti i paqes në Marrëveshjen e Medinës*, (verzioni elektronik), burimi: http://www.zeriislam.com/artikulli.php?id=2965, data e publikimit: 18 Tetor 2014, data e citimit: 05.11.2018.

[7] Shih: Thomas W. Arnold, *Historia e përhapjes së Islamit*, përkth. Nexhat Ibrahimi, Dituria Islame, Prishtinë, 2004, fq. 34

bia, e bojkotuan jetën qytetare, duke e paraqitur Kosovën si vend i pasigurt, si krizë për mbijetesë etj., e të gjitha këto duke pretenduar për rikthimin e pushtetit të humbur mbi Kosovën.

Ky sfond historik i konfliktit, qoftë në Medinë, qoftë në Kosovë, vetvetiu ka bërë presion mbi akterët, që të uleshin në tryezën e marrëveshjes, si një nevojë e patjetërsueshme. Por, vetë palët e përfshira në mosmarrëveshje nuk mund ta arrinin një marrëveshje meritore. Në këtë rrjedhë, si në Medinën e asaj kohe, ashtu edhe në Kosovën e kohës sonë, ishte më se e nevojshme ndërhyrja nga një palë e tretë që nuk kishte lidhje me konfliktin. Zaten, në raste të tilla kjo është domosdoshmëri, siç patën vepruar në mesjetë republikat e Italisë Veriore, të cilat, për t'iu dhënë fund kryengritjeve të brendshme, patën zgjedhur të huajt në vendet udhëheqëse.[8]

5. Pala ndërmjetësuese dhe zhvillimi i dialogut

Pas mbërritjes së tij në Jethrib, Pejgamberi Muhamed a.s., pranoi një ofertë nga disa fise të Jethribit, që të vepronte si një palë e tretë ndërmjetëse për të ndihmuar në zgjidhjen e problemeve ndërfisnore. Ai gëzonte reputacionin e një ndërmjetësuesi të aftë, pasiqë kishte ndihmuar gjithashtu në zgjidhjen e konflikteve edhe në Mekë. Ishte një praktikë e zakonshme ndër arabët e asaj kohe, që t'i drejtoheshin një të jashtmi për konfliktin dhe Pejgamberit a.s. i ishte dhënë titulli "i besueshmi" nga banorët e Mekës.[9] Ngjashëm veproi edhe populli i Kosovës, që kërkoi nga bashkësia ndërkombëtare ndihmë dhe ndërmjetësim për ndërtimin e paqes në Kosovë.

Por, para se të hartohej Karta e Medinës dhe Pakoja e Ahtisarit, në mesin e palëve përkatëse ishte zhvilluar një dialog, në mënyrë që të shpalosin kërkesat e tyre.

Është shumë e vërtetë se Pejgamberi a.s. gjatë përgatitjes së Marrëveshjes u konsultua me liderët e fiseve, duke treguar kështu vullnetin e tij për të dëgjuar nevojat dhe kërkesat e të gjitha fiseve.[10] Këtë rol Pejgam-

[8] Shih:Thomas W. Arnold, *Historia e përhapjes së Islamit*, po aty, fq.35.

[9] Richard Kelleher, po aty.

[10] Richard Kelleher, po aty.

beri e ka luajtur, konform pozitës së tij prej të Dërguari të Allahut. Kur jemi këtu, në asnjë rrethanë, nuk duhet kufizuar rolin e Pejgamberit a.s. në mandat teknik, në aspirata të pushtetit apo vetëm si një kryeplak, që ia ka mësyrë pajtimit të palëve. Përkundrazi, personalisht mendoj se roli i Pejgamberit a.s. në përpilimin e Kartës së Medinës, ishte brenda hermeneutikës së shpalljes. Dhe ky impakt vërehet në Kartë. Në fillim të saj thuhet: "Kjo është Kartë prej Muhamedit, Pejgamber i Allahut për të gjithë myslimanët e besimtarët nga Kurejshitët dhe nga banorët e Jethribit dhe për të gjithë pasuesit e tyre…". Është interesant se Karta mbaron përsëri me emrin e Muhamedit - të Dërguarit të Allahut: "Allahu është me atë që e respekton marrëveshjen dhe i bindet asaj, edhe i Dërguari i Allahut s.a.v.s."[11] Pra, pasimi i emrit të Muhamedit, me epitetin "I Dërguari i Allahut", Kartën e Medinës e lartëson në horizontet e shpalljes. Sa i përket, asaj që thuhet se Karta e Medinës, sikur të ishte pjesë e pejgamberisë së Muhamedit a.s., ajo do të transmetohej sikurse hadithet, e që nuk ka ndodhur, përgjigjja është se ajo nuk ka mundur të jetë e tillë, për shkak se ka qenë kompilim i dalë nga dialogu dhe konsultimi me fiset, e marrëveshjet janë të këtilla. E rëndësishme është se askush prej historiografëve të jetës së Pejgamberit a.s. nuk e konteston qenësinë e Kartës së Medinës, si një realizim i Muhamedit a.s., i legjitimuar nga vetë ai, si i Dërguar i Allahut.

Të njëjtin diskurs të ndërmjetësimit dhe dialogut e ka trasuar edhe Organizata e Kombeve të Bashkuara, duke e angazhuar Martti Ahtisaarin për të organizuar zhvillimin e dialogut ndërmjet përfaqësuesve të Kosovës e Serbisë, i mbajtur në Vjenë të Austrisë.

Teoricienët bashkëkohorë mbi zgjidhjen e konflikteve, myslimanë e jomyslimanë, me të drejtë deklarojnë se metodat që aplikohen në fushën e zgjidhjes së konflikteve në kohërat moderne, janë të ngjashme me metodat që Pejgamberi a.s., i përdori në hartimin e Kartës së Medinës. Këto metoda ia kanë dhënë shkencës një burim të rëndësishëm të të kuptuarit të koncepteve të ndërmjetësimit, dialogut dhe zgjidhjes së konflikteve ndërmjet shoqërive, qofshin islame, qofshin joislame."[12]

[11] Shih: Ibn Hisham, *Es-siretu'n-nebevijjetu*, po aty, fq. 232, 234.

[12] Shih: Richard Kelleher, po aty.

6. Sfidat dhe koncesionet

Vetë problematika për realizimin e marrëveshjeve ndërmjet palëve, ka implikuar delikatesë. Nuk thuhet rastësisht, "nuk ka zgjidhje ideale". Në raste të këtilla, përveç pragmatizmit e drejtësisë maksimale, vjen në shprehje edhe elementi i koncesioneve, si një pikë, që në raste të caktuara, i mban të kënaqur palët dhe mundëson tejkalimin e sfidave. Jo vetëm në Kartën e Medinës, por edhe në raste të tjera, Pejgamberi a.s. ka ndjekur një logjikë me karakter koncesioni dhe tolerance, çfarë gjer atëherë nuk i ka njohur bota e rënduar përplot me egoizma e glorifikime fisnore.[13] Edhe Pakoja e Ahtisarit e ka aplikuar metodën e koncesioneve, madje përtej optimumit.

Në Medinë sfidë kryesore për marrëveshjen kanë qenë hebrenjtë, jo vetëm për shkak të përqindjes solide të popullsisë, por edhe për faktin se për një periudhë e kanë udhëhequr Medinën. Në secilin variant, pa përfshirjen e tyre në marrëveshje, nuk mund të arrihej paqja dhe kjo i bënte faktor strategjik. Për këtë arsye, Karta e Medinës atyre u ka kushtuar hapësirë të konsiderueshme, mbi gjysma e saj, duke orientuar marrëveshjen në dy palë kryesore, pra ndërmjet myslimanëve, në njërën anë dhe hebrenjve, në anën tjetër, pavarësisht se aty bënin pjesë edhe komunitete të tjera më të vogla.

Por ç'e do që e njëjta situatë është sjellë edhe në Kosovë, në raport me komunitetin serb, të cilët ushqenin një urrejtje patologjike ndaj shqiptarëve dhe komuniteteve të tjera në Kosovë, me idenë e tyre se janë popull superior (hyjnor) dhe se atyre u takonte "mbretëria qiellore" mbi Kosovën, si tokë e shenjtë. Prandaj, edhe sfida e bashkësisë ndërkombëtare ishte në raport me komunitetin serb, jo vetëm për shkak të përqindjes solide, por edhe si faktor strategjik i marrëveshjes, pasi që për një kohë e kanë mbajtur nën okupim Kosovën dhe posedojnë asete kulturore. Për këtë arsye, Pakoja e Ahtisarit i ka kushtuar më shumë hapësirë atyre në marrëveshje, sesa komuniteteve të tjera. Për shembull, një aneks i tërë, fi-

[13] Shih: Safijurrahman El-Mubarekfuri, *Nektari i vulosur i xhennetit*, Urtësia, Prishtinë, 1417/1997, fq.199.

llim e fund, i kushtohet vetëm Kishës Ortodokse Serbe, të drejtave të tyre speciale, ndërsa komunitetet e tjera nuk e kanë një hapësirë të këtillë. Po ashtu, edhe në anekset e tjera, në përmbajtjen e Pakos, në epiqendër janë komunitetet pakicë, e veçanërisht serbët.

Mirëpo këtu, nga perspektiva analitike, vërehet një dallim. Karta e Medinës ka promovuar një model minimal të koncesioneve dhe atë brenda horizonteve të drejtësisë, pra që nuk e dëmtojnë asnjë palë, për dallim nga Pakoja e Ahtisarit, e cila, në kuadër të koncesioneve, ka qenë shumë dorëlirë për pakicat etnike, sidomos për atë serbe, madje e ka diskriminuar komunitetin shumicë, siç janë aspektet e decentralizimit, ekstraterritorialitetit, rezervimi i mandateve në Kuvend e Qeveri, e drejta e vetos për ndryshimin e disa ligjeve, përfaqësim në të gjitha nivelet etj.[14] Pastaj, Pakoja e Ahtisarit, në emër të përmbushjes së aspiratave të serbëve, pra shovinizmin antishqiptar e antiislam, në asnjë vend brenda Pakos nuk e përmend fare emrin "shqiptar", "islam" dhe as "xhami", edhe pse mbi 90 % e popullsisë së përgjithshme të Kosovës janë shqiptarë myslimanë dhe Kosova ka afër 1000 xhami!? Në anën tjetër, emërtimet fetare: kishë, ortodoksë, katolikë, serbë, boshnjakë, turq, romë, ashkalinj, egjiptianë gjejnë përdorim mjaft të shpeshtë brenda Pakos!?

7. Bashkëjetesa paqësore si objektiv madhor

Në esencë Marrëveshja e Medinës, para së gjithash, ka synuar vendosjen e paqes si një preventivë për ndalimin e gjakderdhjeve të mundshme, pasi që luftërat e gjata, patën marrë padrejtësisht jetët e shumë njerëzve. Mirëpo, paqja do të mbetej e pakuptimtë, gjersa nuk do të ndërtoheshin konceptet e bashkëjetesës. Kështu që, Pejgamberi a.s. në Kartën e Medinës, vendosi rregulla e norma, që mundësojnë themelimin e bashkëjetesës, ashtu që iu kushtoi rëndësi të veçantë tri elementeve kruciale:

1) Drejtësia (barazia qytetare). Elementi i drejtësisë që e karakterizon Kartën, në mënyrë gjithëpërfshirëse, përbën një nga bazat theme-

[14] Shih: Pakoja e Ahtisarit: Aneksi (I) – Dispozita kushtetuese, nenët (3, 6, 8, 10,); Aneksi (II) - Dë drejtat e komuniteteve dhe pjesëtarëve të tyre, nenet (1-4). Aneksi (III) – Decentralizimi, nenët: (4-14); Aneksi (V) - Trashëgimia fetare dhe kulturore, etj.

lore për arritjen e paqes dhe bashkëjetesës. Të gjithë qytetarët, pa dallim, feje, fisi apo kulture, me ligj konsideroheshin të barabartë në vend, për nga aspekti i të drejtave, përgjegjësive dhe detyrimeve. Karta, prodhoi një barazi qytetare, në kushtet ekzistuese të kohës, si asnjëherë më parë, duke filluar nga aspekti i sigurisë, përballimi i jetesës, pjesëmarrja në interesin e përgjithshëm, liria e fesë, respektimi i fisit e kulturës, sanksionimi i keqbërësit, mbrojtja e jashtme etj. Falë drejtësisë, e cila përsëritet disa herë në tekstin e marrëveshjes, palët e pranuan Kartën unanimisht.

2) Mirësjellja qytetare. Mirësjellja qytetare është një element tjetër, që Pejgamberi a.s. e ka theksuar në Kartë, ashtu që secili, të respektojë fenë, fisin dhe kulturën e tjetrit, pa urrejtje e kërcënime. Karta kërkonte prej të gjithëve, sidomos prej myslimanëve, që të sillen mirë me hebrenjtë, si një përpjekje për largimin e të kaluarës dhe ndërtimin e paqes e të bashkëjetesës. Në nenin e 17 Karta citon: "*Është detyrë e të gjithë myslimanëve të ndihmojnë dhe t'u ofrojnë përkrahje çifutëve, të cilët kanë hyrë në marrëveshje me ta. Askush nuk do t'i shtyp, e as nuk do t'i ndihmojë armiqtë e tyre kundër tyre."* Zaten, vetë feja islame, urdhëron për bashkëjetesë. Pejgamberi a.s., këtë e ka dëshmuar në praktikë, sidomos me të krishterët e Nexhranit, kur atyre u garantoi mbrojtjen e lirive dhe të drejtave të tyre, për fenë, fisin, kishat etj.[15]

3) Kundërvënia ndaj padrejtësive. Ky element, mbetet një masë garantuese për implementimin e marrëveshjes së paqes. Karta e Medinës, në emër të ruajtjes së të drejtave njerëzore, ka paraparë masa represive kundër atij që bën krime, padrejtësi etj., qoftë ai edhe djali i ndonjërit prej tyre. Në nenin e 14 Karta thotë: "*Besimtarët e devotshëm, patjetër duhet t'i kundërvihen tiranit ose atij, i cili mendon në padrejtësi dhe krime, i shkel të drejtat apo fut hutim në mes besimtarëve. Të gjithë bashkërisht le t'i kundërvihen atij, po bile edhe nëse është djali i ndonjërit prej tyre.*" Ndërsa, në nenin e 24-t Karta thekson: *"Asnjë besimtari, i cili ka pranuar*

[15] Shih: Sulltan Ahmed Kureshi, *Letrat e Muhamedit a.s*., përktheu Mimoza Sinani, Logos A, Prishtinë, 2004, fq. 85-87.

atë që gjendet e shkruar në këtë traktat, i cili beson në Allahun dhe Ditën e Gjykimit, nuk lejohet ta ndihmojë e as strehojë kriminelin, e ai i cili e ndihmon dhe e strehon atë, mbi të bie mallkimi i Allahut dhe hidhërohet me të në Ditën e Gjykimit dhe nuk pranohet prej tij dëmshpërblimi e as kompensimi (sarfun ve adlun).” Mbi të gjitha, ky është parim kuranor: “Zoti urdhëron për drejtësi dhe mirësi”. Në Kuran është e ndaluar çdo formë padrejtësie. ***“O besimtarë! Bëhuni zbatues të palëkundur të drejtësisë, duke dëshmuar në emër të Allahut, qoftë edhe kundër jush ose kundër prindërve dhe të afërmve tuaj…”*** *(En-Nisaë, 135)*

Pejgamberi a.s. nuk krijoi një umet duke mohuar mënyra e tjera të jetesës, përveç Islamit, ose duke njohur Islamin si fenë e vetme; përkundrazi, ai i bashkoi të gjithë banorët e qytetit në frymën e të jetuarit etik dhe sipas parimeve morale – diçka e përbashkët kjo për të gjitha qeniet dhe besimet hyjnore.[16]

Një metodologji të ngjashme e ka aplikuar edhe Pakoja e Ahtisarit. Që në fillim, Pakoja e Ahtisarit e kërkon drejtësinë, barazinë qytetare dhe mbrojtjen e të drejtave. Neni (1.2.): *“Ushtrimi i autoritetit publik në Kosovë do të bazohet në barazinë e të gjithë qytetarëve dhe respektimin e nivelit më të lartë të drejtave dhe lirive themelore të njeriut ndërkombëtarisht të pranuara, si dhe në promovimin dhe mbrojtjen e të drejtave dhe pjesëmarrjes së të gjitha komuniteteve dhe pjesëtarëve të tyre.*” Ndërsa në nenin vijues (1.3.) citon: *“Kosova do të miratojë Kushtetutën (...), e cila do të promovojë bashkëjetesën paqësore dhe prosperitetin e të gjithë banorëve saj.”*[17]

[16] Sean William White, Kushtetuta e Medinës, burimi: http://ardhmeriaonline.com/artikull/article/kushtetuta-e-medines/#.W9XZQntKjIU, data e publikimit: pa datë, data e citimit: 25.10.2018.

[17] Pakoja e Ahtisarit, Dispozitat e përgjithshme, nenet (1.2. – 1.3.)

8. Evitimi i diskriminimit - të drejtat civile dhe politike

Karta e Medinës, në tërësinë e saj, i ka kushtuar rëndësi evitimit të diskriminimit, ndërsa e ka fuqizuar respektimin e të drejtave njerëzore. Ajo e garantoi dinjitetin e individit, pavarësisht përkatësinë fetare, etnike, gjinore etj., sidomos për robërit dhe të varfrit. Siç dihet, në atë periudhë, i pasuri ka gëzuar autoritet dhe paprekshmëri, ndërsa i varfri është shtypur. Nëse një i varfër, ka bërë ndonjë shkelje apo ndonjë vepër penale, si kompensim për deliktin është marrë rob dhe në pamundësi të pasurisë ka përfunduar në robëri gjatë tërë jetës, qoftë edhe për pak mjete. Këtë praktikë Karta e Medinës e evitoi, ndërsa themeloi një platformë për të drejtat civile e politike, ato që OKB-ja i ka garantuar me Paktin ndërkombëtar të vitit 1966, pra në gjysmën e dytë të shekullit XX.

Në shumë nene të saj, Karta e Medinës i inkurajoi komunitetet e palëve të marrëveshjes, myslimanë dhe jomyslimanë, që të organizojnë mbledhjen e ndihmave për të bërë pagesën për lirimin e robërve apo shpagimin e gjakut të tyre, secili komunitet për anëtarin e bashkësisë së vet. Kjo është pasqyruar në Kartën, duke filluar nga neni 3 deri te neni 12. Në nenin 12 thuhet: "*Nëse në radhët e myslimanëve një njeri i varfër është fajtor i ndonjë sulmi, për të cilin shpagimi i gjakut bëhet i detyrueshëm ose ai merret rob dhe nuk është i aftë vetë ta paguajë shpërblimin për lirim; duhet të jetë detyrë e myslimanëve të tjerë ta paguajnë në emër të tij shpagimin e gjakut ose shpërblimin për lirim dhe ta lirojnë atë, me qëllim që, në marrëdhëniet e ndërsjella të myslimanëve, të krijoheshin virtytet dhe dashamirësia."*[18] Me këtë hap, robëria, në fakt mori fund, përveç robërisë së luftës. Ndërsa, në nenin, 52, u garanton të drejtën e lëvizjes së lirë të gjithë qytetarëve njëlloj "*Kushdo që del jashtë Medinës është i sigurt, kushdo që qëndron në Medinë është i sigurt, përveç atyre që bëjnë padrejtësi dhe parregullsi*."

Këto të drejta civile e politike i ka promovuar edhe Pakoja e Ahtisarit, madje në mënyrë shumë të sforcuar dhe ekzagjeruar, përgjatë gjithë tekstit të marrëveshjes.[19]

---

[18] Sulltan Ahmed Kureshi, *Letrat e Muhamedit a.s*., po aty, fq.65.

[19] Shih: Pakoja e Ahtisarit: Aneksi (I) – Dispozita kushtetuese, neni (2).

9. Diversiteti fetar, etnik e kulturor

Karta e Medinës, në mënyrë të qartë, e pranon diversitetin fetar, etnik e kulturor. Me vetë faktin se Pejgamberi a.s., në tekstin e Kartës, i ka evidentuar fiset jomyslimane, është argumenti më i mirë për pranimin e diversitetit fetar, etnik e kulturor. Sepse, siç dihet, fiset hebraike dallonin me myslimanët nga aspekti i fesë, etnisë dhe kulturës.

Që në fillim, Pejgamberi a.s. i cilësoi se të gjithë banorët e Jethribit (Medinës), myslimanë, hebrenj e politeistë, përbëjnë një kombësi (ummet). Prej nenit 27 deri te neni 36, Karta e Medinës, pasi theksonte se myslimanët dhe hebrenjtë përbëjnë një kombësi politike e kushtetuese, në vazhdim e përcakton lirinë e besimit dhe të drejtën për të jetuar sipas fesë së tyre: *"Ata, janë një bashkësi (ummet) me myslimanët, ata e ndjekin fenë e tyre, kurse myslimanët të veten…"*. Zatën, kjo është logjika e fesë islame. ***"Ju keni fenë tuaj, unë kam fenë time."*** *(Kafirun, 6);* ***"Dhe nuk je ngarkuar t'i detyrosh ata me forcë!"*** *(Gashije, 22);* ***"Sikur të donte Zoti yt, do të besonin të gjithë ata që gjenden në tokë. Vallë, ti do t'i detyrosh njerëzit të bëhen besimtarë?!"*** *(Junus, 99).*

Të njëjtën metodë e ka ndjekur edhe Pakoja e Ahtisarit, e cila promovon diversitetin fetar, etnik e kulturor ndërmjet komuniteteve në Kosovë: "*Kosova do të garantojë mbrojtjen e identitetit kombëtar, etnik, kulturor, gjuhësor dhe fetar të të gjitha komuniteteve dhe pjesëtarëve të tyre."*[20]

10. Faktorizimi i pakicave në komponentë konstituivë

Një element tjetër metodologjik, që ka përshkuar Kartën e Medinës, është faktorizimi i fiseve apo etnive në pozitë konstituive e që përbën pikën më nevralgjike për arritjen e marrëveshjes. Pejgamberi a.s., që tashmë në Medinë, ishte faktor i forcës, për shkak të shumicës myslimane dhe lidershipit të pakontestueshëm, e zgjodhi një strategji tipike dhe konform rrethanave ekzistuese. Sikurse serbët, që refuzonin shqiptarët, ashtu edhe hebrenjtë nuk pranonin abstrahimin nga jeta udhëheqëse në Medinë.

[20] Pakoja e Ahtisarit, Aneksi (II) - Të Drejtat e Komuniteteve dhe Pjesëtarëve të tyre, neni (3.2.)

Ai, të gjitha fiset i faktorizoi, duke i vendosur në pozitë konstituive të marrëveshjes. Në nenin e dytë të Kartës thuhet: *"Të gjithë ata që bëjnë pjesë në këtë marrëveshje janë një ummet - bashkësi unike, kundrejt njerëzve të tjerë."* Siç shihet, në origjinal është përdorur fjala "ummet", e që është ekuivalent për nocionin "komb".[21]

Pastaj neni i 43-të citon: *"Medina (Jethribi), brendësia e saj, është përgjegjësi (e shenjtë) për palët e kësaj marrëveshjeje."* Neni 48: *"Myslimanët dhe jehuditë duhet t'i dalin njëri-tjetrit në ndihmë kundër çdonjërit që e sulmon Medinën."*

Pra, i ka shndërruar në një popull të vetëm, duke i ulur tensionet, përfundimisht dhe në anën tjetër duke i shndërruar në faktorë për ndërtimin e vendit dhe marrjen e përgjegjësive. Çështja nuk ndalet vetëm në evidentimin e këtij fakti, porse ky akt në mënyrë emblematike përfaqëson lirinë dhe barazinë qytetare, të shtrirë në të gjitha nenet e Kartës. Është interesante, se edhe Shtetet e Bashkuara të Amerikës, në preambulën e Kushtetutës së tyre, e kanë evidentuar elementin e "popullit" dhe jo atë të etnive apo të shteteve. Në preambulën e saj, thuhet: *"Ne populli i Shteteve të Bashkuara…"* (We the People of the United States).[22]

Lartësimi i fiseve, sidomos i fiseve të vogla, në nivel të barabartë, përveçse ishte vlerë kategorike kundër elitizmi fisnor, racizmit, origjinës etj., që ishin mjaft të theksuara, në anën tjetër, kjo e evitoi çdo pakënaqësi, apo pengesë për arritjen e marrëveshjes. Të gjithë ndiheshin të barabartë. Sepse Karta e evitoi idenë e mbizotërimeve fisnore, ndërkohë që të gjithë qytetarët, përmes hierarkisë fisnore, do të shndërrohen në pjesëmarrës të barabartë në udhëheqjen e qytet-shtetit të Medinës.

Të njëjtën metodologji e ka ndjekur edhe Pakoja e Ahtisarit, e cila, përveç shqiptarëve si komunitet më i madh, të gjitha komunitetet e tjera tradicionale në Kosovë, i ka ngritur në nivel konstituiv të shtetit, duke e shpallur Kosovën si vend multietnik dhe multifetar, pavarësisht përqindjes fare të vogël. Në pjesën *"Dispozitat e përgjithshme"* dhe në Aneksin

[21] Ali Bulaq, *Historia, shoqëria dhe tradita,* fq.179,

[22] Shih: The Constitution of the United States, sipas: https://www.usconstitution.net/const.pdf, pa datë të publikimit, data e citimit:25.11.2018.

II *"Të Drejtat e Komuniteteve dhe Pjesëtarëve të Komuniteteve",* pastaj në Aneksin V, Pakoja e Ahtisarit, u garanton kompetenca marramendëse komuniteteve pakicë e që kryesisht kanë karakter të benifiteve se sa të drejta të njeriut, në kuptimin praktik të fjalës.

Me këtë akt madhor, Karta e Medinës u paraprin të gjitha kartave të OKB-së, të cilat kanë shërbyer si prelud, për Pakon e Ahtisarit, siç është: Deklarata Universale për të drejtat e njeriut (1948); Konventa Evropiane për të Drejtat e Njeriut dhe Liritë Themelore (1950), Pakti Ndërkombëtar për të Drejtat Civile dhe Politike (1966); Pakti ndërkombëtar për të drejtat ekonomike, shoqërore dhe kulturore (1966) etj.

Njëherësh kjo përbën aktin historik, veçanërisht kur e kemi parasysh faktin se kjo Kartë kushtetuese është shkruar në një kohë kur as që bëhej fjalë për të drejtat e qytetarëve në dy perandoritë e asaj kohe, ajo e Bizantit dhe e Persisë, e jo më për të drejtat e fiseve arabe në Gadishullin Arabik. Deri atëherë, i forti sundonte, ndërsa i dobëti sundohej, pavarësisht të drejtës. Karta promovoi barazinë qytetare, duke tejkaluar orvatjet e Platonit (te libri Republika) dhe Aristotelit në librin e tij mbi politikën për të hartuar një teori politike për shoqërinë greke të asaj kohe.[23]

11. Sanksionimi i politikave asimiluese

Sot, OKB-ja, u kushton shumë rëndësi lirive dhe të drejtave të njeriut, përfshirë aspektin etnik, fetar e kulturor, si një mbrojtje e dinjitetit të njeriut, e mbi të gjitha si një preventivë kundër asimilimit të llojit.[24] Por, Karta e Medinës, para mëse 14 shekujsh, i pati kushtuar një kujdes të shtuar ruajtjes së veçorive grupore, ashtu që i faktorizoi fiset në njësi konstituive, duke u garantuar mbrojtje kundër çdo asimilimi.

---

[23] Shih: Muhamed Sherkavi, *Vlerat e bashkëjetesës dhe parimet e saj në Kartën e Medinës,* përkth. Elmaz Fida, burimi: http://zaninalte.al/2015/03/vlerat-e-bashkejeteses-dhe-parimet-e-saj-ne-karten-e-medines/, data e publikimit:05.03.2015.

[24] Shih: "Pakti ndërkombëtar për të drejtat ekonomike, shoqërore dhe kulturore (1966)", sipas: http://www.unmikonline.org/regulations/unmikgazette/03albanian/Ahri/AIntCovEconomicSocialCulturalRights.pdf, data e citimit 25.11.2018.

Fiset e kishin të drejtën e plotë të qëndronin në fenë, etninë e kulturën e vet dhe nuk kishin asnjë detyrim, t'i përshtateshin tipareve të palës shumicë, siç veprohet në projektet asimiluese. Prej nenit 27 deri te neni 36, Karta e Medinës, pasi theksonte se të gjithë përbëjnë një ummet, në vazhdim e përcaktonte të drejtën e jomyslimanëve për të punuar e vepruar sipas fesë tyre. *Ata janë një bashkësi (ummet) me myslimanët, ata e ndjekin fenë e tyre, kurse myslimanët të veten…".* Ndërsa në nenin e 17 citon: *"Është detyrë e të gjithë myslimanëve të ndihmojnë dhe t'u ofrojnë sjellje miqësore çifutëve, të cilët kanë hyrë në marrëveshje me ta".*

Këtë metodologji kundër asimilimit e ndjek edhe Pakoja e Ahtisarit, e cila në aneksin (II) - Të drejtat e komuniteteve dhe pjesëtarëve të tyre, neni 2.6., citon: *"Kosova do të ndërmarrë veprime efektive kundër të gjithë atyre që pengojnë gëzimin e të drejtave të pjesëtarëve të komuniteteve. Kosova do të përmbahet nga politikat apo praktikat që kanë për qëllim asimilimin, kundër vullnetit të tyre, të personave të cilët u përkasin komuniteteve dhe do të mbrojë këta persona nga çfarëdo veprimi që ka për qëllim një asimilim të tillë."*

12. Centralizimi shtetëror dhe autonomia komunitare

Para marrëveshjes, Medina ishte qytet i përndarë, kufijtë e saj fizikë ishin të paqartë, ngase secili fis zotëronte territorin e vet. Mirëpo, ky trend do të mbarojë me Kartën e Medinës, e cila Medinën e shndërroi në territor të përbashkët për të gjithë qytetarët, me të gjitha të drejtat, detyrimet dhe përgjegjësitë.

Pas ratifikimit të marrëveshjes, të gjitha fiset kanë qenë përgjegjës mbi Medinën, si nga aspekti i ruajtjes së paqes, ashtu edhe nga aspekti i ndërtimit të jetës shoqërore. Neni 43 i Kartës së Medinës citon: *"Medina (Jethribi), brendësia e saj, është përgjegjësi (e shenjtë) për palët e kësaj marrëveshjeje."* Ndërsa, nenin 48, Karta i obligon, palët, që ta mbrojnë Medinën edhe nga sulmet e jashtme: *"Myslimanët dhe jehuditë duhet t'i dalin njëri-tjetrit në ndihmë kundër çdonjërit që e sulmon Medinën."*

Në këtë kontekst, qyteti - shteti i Medinës ka ndërtuar një autoritet të centralizuar, për sa i përket çështjeve të sigurisë, të brendshme apo të jashtme, përfshirë ndërtimin e mekanizmave të përgjithshëm shoqërorë.

Mirëpo, krahas kësaj, Karta e Medinës, të gjitha fiseve ua ka njohur një nivel të autonomisë në çështjet sociale dhe fetare[25] e që mund ta quajmë si një lloj autonomie fisnore.

Muhamedi a.s. merrte vendime përfundimtare vetëm në rastet kur fiset nuk mund t'i zgjidhnin mosmarrëveshjet ndërmjet njëri-tjetrit dhe këto vendime bazoheshin në ligjet e përcaktuara në Kartë.[26] Kur anëtarët e bashkësisë hebraike paraqisnin ndonjë çështje juridike përpara të Dërguarit Muhamed, si kryetar i qytetit – shtetit të Medinës, ai i pyeste rabinët se si e rregullonte Tevrati (Tora) këtë çështje. Pasi merrte përgjigjen, kërkonte që të zbatoheshin rregullat e Torës.[27] Me një rast, pas marrëveshjes së Medinës, disa çifutë u paraqitën te Profeti Muhamed, që ai të zgjidhte dhe të gjykonte në një debat dhe mospajtim mes tyre dhe një rast tjetër mes tyre dhe disa myslimanëve. Në rastin e parë, duke u bazuar në rastet gjyqësore mes çifutëve ai gjykoi në bazë të ligjeve të tyre gjyqësore. Në rastin e dytë ai gjykoi në favor të çifutëve pasi dëgjoi rastin nga të dyja palët, por myslimanët që në fakt ishin disa hipokritë ishin të mërzitur nga ai gjykim. Kjo ngjarje potencohet edhe në Kuran (4:65).[28]

Të njëjtën metodologji e ka ndjekur edhe Pakoja e Ahtisarit, si nga aspekti i sigurisë, ashtu edhe nga aspekti i çështjeve sociale. Kosova ka të drejtë që të krijojë mekanizmat e sigurisë, Policinë (PK) dhe Forcën e Sigurisë (FSK), që kujdesen për paqen e brendshme, por edhe për sigurinë e jashtme (kufijtë), fillimisht në bashkëpunim me Prezencën Ushtarake Ndërkombëtare (PUN).[29] Në anën tjetër, ajo të gjitha komuniteteve pakicë ua ka njohur një autonomi të brendshme organizative, madje në mëny-

[25] Shih: Richard Kelleher, *po aty.*

[26] Shih: Richard Kelleher, *po aty.*

[27] Ekmeledin Ihsanoglu, *Kultura e bashkëjetesës*, përktheu Musli Ymeri & Xhabir Hamiti, Fakulteti i Studimeve Islame në Prishtinë, Prishtinë, 2007, fq.34-35.

[28] Shih: Xhemail Çupi, *Diplomacia e Profetit Muhamed dhe relacionet e tij me Ithtarët e Librit*, burimi: https://www.researchgate.net/publication/322471162_Diplomacia_e_profetit_Muhamed, pa datë të publikimit.

[29] Shih: Pakoja e Ahtisarit: Dispozitat e përgjithshme, Neni (9) - Sektori i sigurisë; Aneksi (VIII) - Sektori i Sigurisë në Kosovë.

rë shumë të zgjeruar, në çështjet sociale, që kanë të bëjnë me identitetin, fenë, gjuhën, kulturën, shkollimin, simbolet etj.[30] Kështu, atyre u ka rezervuar përfaqësim në organet vendimarrëse: në Kuvend (Legjislativ), Qeveri (Ekzekutiv) etj., si një mbrojtje kundër asimilimit.

Mirëpo, për krahasim me Kartën e Medinës, që aplikoi një autonomi fisnore, brenda parimeve të drejtësisë, në anën tjetër, Pakoja e Ahtisarit konceptin e autonomisë parimore në çështjet sociale e ka ekzagjeruar përtej optimumit. Sepse komunitetit serb i ka rezervuar me automatizëm një strukturë normative brenda marrëveshjes, që autonominë e tyre etnike e lartëson në kornizë shtetërore brenda Republikës, e që fillon nga decentralizimi i komunave me shumicë serbe, ekstraterritorialiteti i kishave e manastireve ortodokse, politikat edukativo-arsimore, e deri te mandatet e rezervuara në Kuvend, Qeveri, Gjykatë Kushtetutese, e që e lëndojnë thelbësisht drejtësinë e marrëveshjes dhe e cenojnë integritetin e pavarësisë së Republikës së Kosovës.[31] Këto megakompetenca nuk i ka asnjë komunitet pakicë në botë dhe as nuk mund të gjenden në ndonjë praktikë të marrëveshjeve nga e kaluara, prandaj Pakon e Ahtisarit e etiketon me njollën e padrejtësisë.

13. Platformë shtetërore

Karta e Medinës, në asnjë vend, nuk e citon statusin e Medinës si shtet, siç pati vepruar, për shembull, Lidhja e Prizrenit, e cila në "Kararname", neni 16, e shpall Prizrenin kryeqytet të Lidhjes. Sepse ideja fillestare ishte arritja e paqes dhe bashkëjetesës ndërshoqërore. Mirëpo, Karta e Medinës është podium apo platformë themeltare, mbi të cilën është ngjizur dhe ndërtuar shteti në ardhje i Medinës. Është vetë Pejgamberi a.s., ai i cili, me drejtësi e vizion, menjëherë pas marrëveshjes, i konsolidoi radhët ndërshoqërore dhe e lartësoi Medinën në kornizë të qytet-shtetit. Në këtë kontekst, Medina, e cila në Kartë identifikohej me emrin e

[30] Shih: Pakoja e Ahtisarit, Aneksi (II) - Të drejtat e komuniteteve dhe pjesëtarëve të tyre, neni (3).

[31] Shih: Pakoja e Ahtisarit, Aneksi (I), neni (3.2.), neni (3.7.), pastaj nenët (5, 6, 7, 8).

vjetër "Jethrib", pas zhvillimeve te reja shtetformuese, fitoi emërtimin e ri "Medinë" (qytet) apo "Medinetur-rresul" - qyteti i Pejgamberit, si një dëshmi që e ndante imazhin e ri të Medinës nga mugëtira e së kaluarës. Në këtë drejtim, janë të njohura letrat e Pejgamberit a.s., drejtuar mbretërve e perandorëve, që e pasqyrojnë performancën e Medinës si shtet.[32]

Në analogji me këtë, edhe Pakoja e Ahtisarit, në asnjë vend, nuk e titullon Kosovën si shtet. Por, ajo është platformë themeltare mbi të cilën është shpallur Pavarësia e Republikës së Kosovës, më 17 shkurt 2008. Rrjedhimisht, Kosova shndërrohet në Republika e Kosovës dhe e krijon flamurin e ri, si një dëshmi që identifikon profilin e ri të Kosovës dhe karakterin multietnik të saj.

Përfundim

Duke marrë për bazë gjithë atë që është thënë në këtë punim, mund të përfundojmë si në vijim:

1. Rasti i Medinës dhe i Kosovës kanë ngjashmëri tipologjike, për nga karakteri i konfliktit, struktura e popullsisë, diversiteti fetar dhe etnik, antagonizmi i palëve konfliktuoze etj.;
2. Karta e Medinës dhe Pakoja e Ahtisarit, në parim, kanë synuar paqen ndërshoqërore dhe kultivimin e bashkëjetesës, si objektiva madhorë;
3. Karta e Medinës dhe Pakoja e Ahtisarit mbrojnë fuqishëm karakterin multifetar, multietnik e multikulturor të shoqërisë, duke respektuar në plotëni, të drejtat civile e politike, për të gjithë qytetarët;
4. Në kontekst të zgjidhjes së konfliktit, Pakoja e Ahtisarit ka zhvilluar një metodologji konvergjente me Kartën e Medinës, duke filluar nga ndërmjetësimi, dialogu, tejkalimi i sfidave, koncesionet, drejtësia, barazia qytetare, dinjiteti njerëzor, evitimi i diskriminimit, faktorizimi i pakicave në komponentë konstituivë, mbrojtja e veçorive

[32] Shih: Muhamed Hamidullah, *Mexhmuatu'l vethaiki's-sijasijjeti*…", po aty; Xhemail Çupi, "*Diplomacia e Profetit Muhamed…"* po aty.

identitare, fetare, etnike e kulturore e deri te sanksionimi i politikave asimiluese;

5. Karta e Medinës rigorozisht është ndërtuar mbi parimet e drejtësisë dhe barazisë qytetare, gjersa nuk lë hapësirë për ndonjë dilemë apo kontestim. Për dallim prej saj, Pakoja e Ahtisarit ka bërë tejkalime në parimet e drejtësisë, ashtu që ka privilegjuar pakicat etnike, posaçërisht pakicën serbe, të cilës ia ka garantuar një status ekuivalent me kornizën e shtetit brenda shtetit, e që e cenon integritetin e vetë Republikës;
6. Karta e Medinës dhe Pakoja e Ahtisarit janë platformë themeltare, mbi të cilat, janë ngjizur shtetet përkatëse në ardhje.

Prof. dr. Hysen MATOSHI

PERCEPTIMI I VEÇANTIVE KOMBËTARE DHE FETARE *TË TJETRIT* NË KONTEKSTIN JUGOSLLAV

Abstrakt

Jugosllavia ishte themeluar si sendërtim i idesë së një shteti të përbashkët të sllavëve të jugut, fillimisht si shtet i tri kombeve të kësaj hapësire, serbëve, kroatëve dhe sllovenëve. Më vonë e drejta e kombi shtetformues iu njoh edhe kombeve të tjera, si myslimanët, maqedonasit dhe malazeztë. Megjithatë, në shtetin e sllavëve të jugut ishin përfshirë edhe pjesë të kombeve të tjera josllave, të cilët u konsideruan si "të tjerë" dhe si "të huaj". Këta popuj, jashtë korpusit kulturor e identitar sllav, në krye të herës, përbëheshin kryesisht nga shqiptarët, gjermanët dhe hungarezët, pa mohuar edhe pakica të tjera sikundër janë italianët, rumunët, turqit etj. Pjesëtarët e këtyre kombeve të cilët jetonin në hapësirat e tyre etnike, përveçse nuk u trajtuan si pjesë integrale dhe e barabartë në shtetin e sllavëve të jugut, as në aspektin etnik dhe as në atë fetar, nga qarqe hegjemoniste të politikës serbe u trajtuan si trup i huaj në trungun sllav. Shih për këtë u hartuan projekte të ndryshme për të zhbërë "të tjerët", përkatësisht "të huajt", sikundër traj-

toheshin pakicat kombëtare josllave. Njëri ndër projektet serioze është ai Vaso Çubrilloviçit, i hartuar në përfundim të Luftës së Dytë Botërore, i cili edhe me vetë strukturën e tij titullore (Problemi i pakicave në Jugosllavinë e re) dëshmon për intencën e politikës hegjemoniste serbe, e cila nëpërmjet realizimit të projektit të shtetit të sllavojugorëve synon të shtrijë hegjemoninë e saj në mbarë Ballkanin. Nëpërmjet fokusimit te ky dokument shumë i përfolur, do të synohet të qartësohet se si u trajtuan të tjerët (kundruar në rrafshin kombëtar dhe fetar) në kontekstin jugosllav.

Fjalët kyçe: *tjetri, Kosova, Jugosllavia, identiteti, spatrimi etnik, hegjemonizmi*

Tjetri në një definim të përgjithshëm konceptohet si i ndryshëm nga qenia, sendi, a çështja që e përmendim. *Tjetri* në këndvështrimin kombëtar merret edhe si një antonim identitar, si dikush që shpërfaq veçanti të ndryshme (të tjera) në raport me një identitet të caktuar që, në secilin rast, na shërben si pikënisje në definimin e *tjetrit*. Me një fjalë, *tjetri* nuk është kategori statike dhe e qëndrueshme. *Tjetri* përbën tërë atë që qëndron jashtë kufijve të unit tonë, qoftë në planin personal, qoftë në një plan më të gjerë që parakupton një përkatësi të përbashkët etnokulturore, etnopsikologjike, linguistike, nacionale, fetare, sociale etj. Çështja e *tjetrit* është edhe çështje e perceptimit që na shpie në definimin e tij. Megjithatë, paradoksalisht, duke e përkufizuar *tjetrin,* ne në fakt përkufizojmë, në masë të konsiderueshme, edhe veten tonë.

Jo rrallë përkufizimi i *tjetrit* shkon përtej identifikimit dhe pranimit të dallimeve të natyrshme, të cilat fundja janë një begati e botës njerëzore, kundruar në cilindo aspekt identitar. Dallimet në raste të tilla nuk janë parë si begati veçse si pengesë në realizimin e platformave që mbështeten në ideologji hegjemoniste të grupeve të caktuara mbi grupe *të tjera* që janë konsideruar si të huaja, si inferiore, të panevojshme dhe përfundimisht penguese për realizimin e projekteve magalomane. Ky lloj radikalizimi i dallimeve dhe funksionalizimi i tyre për qëllime ideologjike është bërë shkaktar i shumë tragjedive njerëzore përgjatë shekujve. Racizmi, shovi-

nizmi dhe fashizmi janë vetëm disa nga ideologjitë më radikale në pikëpamje të trajtimit *të tjetrit*.

Jugosllavia përbën një shembull interesant në këtë drejtim. E themeluar si mbretëri e tri kombeve serbëve, kroatëve dhe sllovenëve në fillim, më vonë e emërtuar si një shtet që parakuptonte përfshirjen e disa kombeve sllavojugore të hapësirës ballkanike, në dukje të parë, linte përshtypjen e një kreature shtetërore multikulturore e heterogjene në disa plane. Para se të themi diçka më shumë për të tjerët e përfshirë në këtë shtet, kundruar nga përcaktori identitar sllav i këtij shteti, do të thosha shkurtimisht se edhe brenda vetë këtij korpusi të madh kombesh ekzistonin *të tjerët*, përkatësisht të tjerët brenda llojit. Madje, edhe vetë kombet bazike shtetformuese nuk ishin në pozita të barabarta, ngaqë shteti trekombësh udhëhiqej nga një mbret serb, por edhe qendra politike, administrative, ekonomike e këtij shteti ishte kryeqyteti i Serbisë. Të mos flasim pastaj për kombet e tjera të korpusit sllavishtfolës, të cilat vetëm në përfundim të Luftës së Dytë Botërore u cilësuan formalisht si hisedarë të Jugosllavisë së re. Fundja edhe shpërbërja e Republikës Socialiste Federative të Jugosllavisë erdhi si rezultat i kulmimit të divergjencave dhe përplasjeve përfundimtare ndërmjet të tjerëve brenda të njëjtit lloj, përkatësisht brenda korpusit sllav. Pra, me këtë vërejmë se *tjetri* paradoksalisht ekzistonte edhe brenda llojit, si rezultat i intencës konvergjuese të bazuar në perceptimin mbizotërues - hegjemonist - të kombit më të madh dhe si rezultat i ndryshoreve reale që shfaqeshin ndërmjet kombeve sllave sidomos në planin fetar (ortodoksë, katolikë dhe myslimanë).

Sikurse dihet, Jugosllavia u formua në një hapësirë të konsiderueshme etnike që u përkiste kombeve josllave, pra ajo u shtri jashtë korpusit etnik, kulturor e identitar sllav, ndërsa këto hapësira popullohesin kryesisht nga shqiptarët, gjermanët dhe hungarezët, pa mohuar edhe pakica të tjera sikundër janë italianët, rumunët, turqit etj. Pjesëtarët e këtyre kombeve, të cilët jetonin në hapësirat e tyre etnike, përveçse nuk u trajtuan si pjesë integrale dhe e barabartë në shtetin e sllavëve të jugut, nga qarqe hegjemoniste të politikës serbe u trajtuan si trup i huaj në trungun shtetëror sllav. Nëse të tjerët nga radhët e popujve sllavë shpërfilleshin në disa drejtime, të tjerët nga radhët e popujve josllavë, në diskursin politik dhe

edhe atë të përgjithshëm, përfshirë këtu edhe korpusin më të madh e më me ndikim të shkrimeve shkencore, publicistike e letrare, përveçse të ndryshëm, u konsideruan edhe si popullsi me potenciale armiqësore ndaj shtetit të sllavëve të jugut, ndaj edhe u përfundua se këto popullata duhej hequr qafe sa më parë. Ky qëndrim përjashtues kishte të bënte vetëm me kapacitetet njerëzore të josllavëve dhe assesi me territoret e tyre etnike e autoktone. Në të vërtetë, duke dëbuar popullsinë, mëtohej shtrirja e elementit sllav (lexo serb) në këto hapësira.

Marrë parasysh faktin se kumtimi është paraparë brenda një kornize të kufizuar kohore, për këtë variant jam përqendruar vetëm te pikëpamjet e dy prej ideologëve kryesorë të trajtimit të kësaj problematike. Pikëpamjet e Vasa Çubrilloviqit dhe Ivo Andriqit, përveçse vijnë nga dy personalitete të shquara akademike, kulturore e politike serbe, janë me interes edhe për faktin se, si të tilla, për dekada me radhë, i dhanë ngjyrim mendimit të përgjithshëm shkencor, politik e social lidhur me "pakicat josllave" në Jugosllavi.

Elaborati i Vasa Çubrilloviqit[1] e ka në fokus këtë çështje dhe në aspektin e formulimit titullor që del në trajtën "Problemi i pakicave në Jugosllavinë e re". Të tjerët në raport me sllavët, që këtu identifikohen si pjesë e huaj, e cila kinse në shekullin XVIII ishte infiltruar të tokat sllave dhe që kishte mbajtur qëndrim armiqësor ndaj Jugosllavisë, gjithnjë sipas autorit, janë gjermanët, hungarezët dhe shqiptarët (arnautët). Pasi e ka përshkruar secilin prej këtyre popujve, Vasa Çubrilloviqi përfundon: "Nga rreshtat e mësipërm del se të tri grupet kryesore të pakicave në Jugosllavi (gjermanët, hungarezët dhe shqiptarët, vër. H.M.) vetë kanë hequr dorë nga të drejtat e tyre qytetare nëpërmjet veprimeve të hapura armiqësore ndaj shtetit në të cilin jetojnë. Për këtë e kanë humbur të drejtën që edhe më tej të quhen si qytetarë tanë. Ata duhet të dëbohen nga shteti ynë sepse një gjë të tillë edhe e kanë merituar".[2] Duke e pasur të qartë se veprimet e tilla janë në kundërshtim me të drejtën ndërkombëtare, Vasa Çubrilloviqi kërkon që kolonizimi i pronave të "pakicave nacionale armi-

[1] Vasa Čubrilović, Manjiski problem u novoj Jugoslaviji, 3 Novembra 1944 god.
[2] Vasa Čubrilović, po aty.

qësore", ose si thotë në një vend tjetër "pronat e kombeve armiqësore", të bëhet në përputhje me të drejtën ndërkombëtare. Madje shkon edhe më tej duke pohuar: "Duhet të kërkojmë edhe miratimin e aleatëve (lexo koalicionit antifashist) dhe të përpiqemi që ta marrim të drejtën e konfiskimit të pronave të pakicave armiqësore".[3] Me një qëndrim të këtillë politika hegjemoniste serbe, e mbështjellë formalisht si jugosllave, po kërkonte që, duke e pasur në krah koalicionin global antifashist, të realizonte projektet fashiste të zhbërjes totale të të gjithë popujve josllavë të mbetur nën sundimin jugosllav.

Si do të "lirohej" Jugosllavia nga popujt e tjerë të perceptuar si armiq? Natyrisht edhe për këtë akademiku i dëgjuar serb ka zgjidhjen që ua propozon organeve të pushteti të ri popullor, duke vënë theksin te fakti se përfundimi i luftës dhe gjendja kaotike e krijuar ishte një moment i volitshëm për zgjidhjen e çështjes së pakicave nacionale në Jugosllavi. Madje edhe fati i Republikës Demokratike Federative të Jugosllavisë, e cila në këtë format ishte në formim e sipër, do të varej nëse ajo do të spastrohej etnikisht nga pakicat kombëtare, me theks të veçantë nga ato në Kosovë dhe në Bačkë të Vojvodinës. Përmasat e dëbimit të pjesëtarëve të pakicave të përmendura, të parapara në këtë dokument, janë tronditëse: "Me rastin e zgjidhjes së problemit të pakicave, ne duhet, me çdo çmim, t'i pushtojmë etnikisht Bačkën, Kosovën dhe Metohinë, duke i dëbuar jashtë vendin tonë disa qindra mija hungarezë dhe shqiptarë."[4]

Me gjithë politikën shkombëtarizuese që ishte zbatuar për më se dy dekada ndaj shqiptarëve autoktonë, nuk ishin shënuar rezultatet e pritura, pra nuk ishte arritur ndryshimi i strukturës etnike të popullsisë, sikundër kishin pritur projektuesit e saj. Prandaj, është e kuptueshme që Çubrilloviqi do të shfaqej kritik në raport me politikat e Mbretërisë Jugosllave, e cila tjetrin jo rrallëherë e kishte konceptuar si armik edhe në planin fetar. Sipas tij, problem përbënte qoftë edhe fakti i njohjes së disa të drejtave fetare të komunitetit mysliman në mesin e shqiptarëve. Me qëllim që të qartësohet kjo çështje e të drejtave "tepricë" që sipas politikës serbe i gë-

[3] Vasa Čubrilović, po aty.
[4] Vasa Čubrilović, po aty.

zonin shqiptarët do të themi disa fjalë për organizimin e asokohshëm fetar të shqiptarëve. Në Mbretërinë Serbo-Kroate-Sllovene ishin krijuar dy organizata të komunitetit mysliman: Bashkësia Fetare Islame e Bosnjës e Hercegovinës, me seli në Sarajevë, e cila pati një autonomi të plotë, ndërsa udhëhiqej nga Reis-ul-Ulemaja. Organizata e dytë ishte Myftinia Supreme që përfshinte myslimanët e Kosovës, Maqedonisë, Malit të Zi dhe të Sanxhakut. Qendra e kësaj Myftinie ishte Beogradi dhe udhëhiqej kryemyftiu. Myftinia Supreme ishte në varësi të plotë të Qeverisë së Mbretërisë SKS-së, përkatësisht nën resorin e ministrisë së Fesë. Veprimtaria e saj ishte e rregulluar me aktet përkatëse normative (Rregullorja e vitit 1919 dhe Ligji 1920) Pushteti ishte i përqendruar te Kryemyftiu dhe myftinjtë e qarqeve dhe rretheve, të cilët emëroheshin nga ministri i Fesë. Më 1930 dy organizatat e mësipërme u bashkuan dhe u krijua një udhëheqje e përbashkët, që ndryshe quhej Udhëheqja Supreme e Bashkësisë Fetare Islame, me seli në Beograd. Struktura e organizatës përbëhej nga dy mexhlise me të drejta dhe përgjegjësi të barabarta: Mexhlisi i Ulemasë së Shkupit dhe Mexhlisi i Ulemasë së Sarajevës. Në strukturën kryesore kishte një përfaqësim të mexhliseve, myftinive, institucioneve arsimore islame të kohës etj. Populllata shqiptare e besimit islam gjeti në këtë strukturë mundësinë e vetme të adresimit të një vargu çështjesh jetësore, nëpërmjet të cilave sado-kudo e shprehte veçantinë e saj etnike, sociale e kulturore.[5] Kjo u ra në sy autoriteteve ndaj ndërmorën masa për pezullimin e aktiviteteve të kësaj strukture. Natyrisht kjo veprimtari nuk mund të kishte qenë jashtë vëmendjes së Vasa Çubrilloviqit. Ai, në elaboratin e tij për zgjidhjen e çështjes së pakicave në Jugosllavi, kërkonte që "gabimi" i bërë me dhënien e autonomisë bashkësisë islame në Kosovë dhe Maqedoni të mos përsëritej, sepse kjo autonomi, sipas tij, do të avancohej edhe në planin e të drejtave kombëtare: "Shqiptarët (Vaso Çubrilloviqi përdor termin "Arnauti") në Serbinë e Vjetër (këtë term e përdor për Kosovën)

[5] Të dhënat për organizimin e Bashkësisë Fetare Islame të ish-Jugosllavisë e në këtë kontekst edhe të popullatës shqiptare të fesë islame u morën nga libri i Dr. Menduh Bamja, *Pozita kushtetuese-juridike dhe faktike e bashkësive fetare në ish-Jugosllavi (me vështrim të posaçëm të Bashkësisë Islame)*, Prizren, 2009.

dhe në Maqedoni ia dolën që, nëpërmjet autonomisë së bashkësisë fetare islame, ta fitonin një organizatë e cila do t'iu shërbente në mënyrë të gjithanshme interesave të tyre kulturore dhe politike kombëtare."[6] Këtë çështje, pra të tendencës për një politikë separatiste të shqiptarëve në raport me Jugosllavinë, akademiku serb do ta konkretizonte më tej në elaboratin e tij, nëpërmjet këtij shtjellimi: "Aksioni separatist i shqiptarëve veçmas ishte i fuqishëm në Kosovë dhe Metohi. Aty gjithnjë ishte aktiv Komiteti i Kosovës, rëndom i mbështetur financiarisht dhe politikisht nga Italia fashiste. Ferat Bej Draga, kur e arriti marrëveshjen me Stojadinoviqin, me ndërmjetësimin e Mehmed Spahos, ia doli që autonominë e bashkësisë fetare islame ta zgjeronte edhe në Serbinë e Vjetër dhe në Maqedoni, duke e krijuar selinë e saj në Shkup. Separatistët shqiptarë i morën armët tona në duart e tyre, ata për dy-tre vjet i shfrytëzuan ato në efikasitet, ashtu që e morën në duart e tyre organizimin e gjithmbarshëm fetar dhe arsimor të myslimanëve të jugut. Nëpërmjet kësaj organizate ata u organizuan dhe kaluan në sulm në planin politik, ashtu që qeveria e Beogradit në vjeshtën e vitit 1939 ishte e detyruar që ta zhbënte këtë autonomi."[7] Është e qartë se tjetri në konceptin çubrilloviqian nuk kishte të bënte vetëm me etninë, por edhe me identitetin e ndryshëm fetar kundruall serbëve ortodoksë, përkatësisht kishte të bënte me myslimanët, të cilët, sipas këtij elaborati, nuk do të kishin vend në Jugosllavinë e re as si etni dhe as si komunitet fetar.

Duke e parë zgjidhjen e çështjes së pakicës shqiptare si çështje të funksionalizimit të pjesëve sllave të Jugosllavisë së re, ndonëse qartësisht përfaqëson vetëm interesat serbe, akademiku Çubrilloviq pohonte: "Nëse duam që ta realizojmë qëllimin e lidhjes së ndërsjellë të Malit të Zi, Serbisë dhe Maqedonisë, atëherë Kosova dhe Metohia duhet që ta ndryshojnë rrënjësisht përbërjen e tyre etnike".[8]

[6] Vasa Čubrilović, po aty.
[7] Vasa Čubrilović, po aty.
[8] Vasa Čubrilović, po aty.

Duke e vlerësuar si të drejtë parimore të shtetit të sllavëve një veprim të tillë, në vijim ka dhënë edhe idetë se si duhet të arrihet qëllimi përfundimtar.

1. T'iu jepen udhëzime ushtrisë, këshillave nacional-çlirimtarë, se çfarë duhet të bëjnë;
2. Të ndërmerren hapa që të kërkohet ndihma e ushtrisë vëllazërore sovjetike të na ndihmojë për spastrimin e gjermanëve dhe hungarezëve;
3. Të ndërmerren të gjitha masat që në këtë vjeshtë të punohen tokat e braktisura, ndërsa fabrikat dhe punëtoritë të merren nën kujdes;
4. Të fillojë menjëherë popullimi i fshatrave dhe i qyteteve të lëna shkret me popullsinë tonë, nën kërcënimin me vdekje, të ndalohet çfarëdo plaçkitjeje dhe shfrytëzimi i pasurive të kombeve armiqësore.[9]

Togfjalëshi "spastrim etnik", si praktikë e hapur e politikës hegjemoniste ndaj "kombeve armiqësore", që në këtë hapësirë u shfaq në mënyrë marramendëse sidomos pas vdekjes së Titos, në qarqet politike serbomëdha u bë sinonim për tragjeditë e njëpasnjëshme të popujve të Jugosllavisë, në rrafshin programatik u predikua pikërisht në këtë dokument. Akti i fundit i spastrimit etnik të josllavëve nga Republika Federative e Jugosllavisë u realizua më 1999, kur rreth 1 milion shqiptarë u dëbuan nga Kosova, ndërsa shpëtimin e përkohshëm e gjetën në vendet fqinje si Shqipëri, Maqedoni dhe Mal të Zi.

Të njëjtën zgjidhje për pakicat e propozonte edhe Ivo Andriqi më 1939, në dokumentin e tij, të njohur gjithandej si "Elaborati i Ivo Andriqi"[10], në të cilin lidhur me shqiptarët propozonte zhbërjen e tyre etnike nëpërmjet pushtimit të Shqipërisë Veriore. Sipas tij, tri elemente ishin të rëndësishme për zhbërjen etnike të viseve shqiptare: asimilimi i tyre, është fjala për shqiptarët e katolikë, nxitja e një përplasjeje të madhe

[9] Vasa Čubrilović, po aty.

[10] Elaborat dra Ive Andrića, Časopis za suvremenu povijest, Zagreb, 1977, IX, nr. 2 (24), f. 77-89. Redaktor dhe komentues i botimit Bogdan Krizman.

ndërfetare te shqiptarët dhe shpërngulja e shqiptarëve myslimanë për Turqi. Pushtimi i kësaj pjese të Shqipërisë do ta zhbënte vetvetiu edhe pjesën shqiptare të Kosovës, e cila në këtë rast do të asimilohej më lehtë.[11]

Hartimi i një projekti me qëllim zhbërjen etnike e fetare të një kombi e komprometon rëndë secilin intelektual, veçmas një nobelist të mëvonshëm, i cili, në një fazë dinamike të jetës së tij si diplomat, pati dalë hapur në mbështetje të hegjemonisë serbe në Ballkan. Fatkeqësisht, Nobeli për letërsi sivjet iu dha një autori, sikurse është Peter Handke, i cili me pikëpamjet e tij, në shumëçka shfaqet si epigon i vonuar i Andriqit, duke dalë në mbështetje të politikës së Milosheviqit dhe të eksponentëve të tij që mëtuan ta realizojnë dhe pjesërisht edhe e realizuan idenë e spastrimit etnik të joserbëve. Ai qartazi nuk e do Kosovën si është sot, si një vend të lirë dhe më vete, nuk e do as si është ajo në planin etnik, kulturor e fetar, ai e do Kosovën siç mendonte ta bënte idhulli i tij – Ivo Andriqi.

Mund të konkludohet se, si në njërin rast, ashtu edhe në tjetrin, shqiptarët janë trajtuar si popullsi tjetër në raport me popujt sllavë, përkatësisht me serbët, si popullsi e huaj dhe armiqësore, e cila duhej të hiqej që aty me qëllim që shteti jugosllav/serb të stabilizohej në kufijtë e tij etnikë.

Me qëllim që të thuhet e vërteta sa më e plotë dhe të shihet edhe ana tjetër e medaljes, po theksoj se, megjithatë, ka pasur (ndonëse në raste të rralla) edhe intelektualë serbë të cilët në tjetrin, sidomos në fqinjin, nuk e kanë parë armikun, përkundrazi në të kanë perceptuar të ndryshmin dhe të barabartin në hapësirën ballkanike. Kur jemi te raporti serbë – shqiptarë, po sjellim pikëpamjet e Kosta Novakoviqit, të cilat i shpreh në udhëpërshkrimin e tij.[12] Ky humanist serb, duke qenë dëshmitar i veprimeve shfarosëse ndaj shqiptarëve, që ndërmori Serbia në fundin e vitit 1912 dhe pjesën e parë të vitit 1913, publikisht, e denoncoi politikën gllabëruese serbe. Në një kohë të tillë ishte diçka e rrallë të thuhej e vërteta lidhur me fatin e të tjerëve të Ballkanit, përkatësisht të shqiptarëve që po përje-

[11] Ivo Andrić, po aty.

[12] Kosta Novakoviq, Katër muaj nëpër Shqipërinë e Mesme, cituar sipas përkthimit të Zekeria Canës, botuar në vëllimin "Shpalime historike", Prishtinë, 1982.

tonin goditjet më të rënda në trungun e tyre etnik. Me një analizë objektive, Novakoviqi konstaton: "Nga lindja dhe jugu Serbia dhe Greqia i shtypnin shqiptarët duke e shtyrë kufirin gjithnjë thellë e më thellë në zemrën e Shqipërisë. E gjithë kjo bëhet nga interesat brutale dhe egoiste të qarqeve sunduese të këtyre shteteve".[13] Përvoja e qëndrimit katërmujor në Shqipëri, si pjesë e ushtrisë serbe dhe veçmas përfundimi i turpshëm i këtij inkursioni në shtetin e sapokrijuar shqiptar, u vlerësua në këtë mënyrë nga Kosta Novakoviqi: "Ushtria serbe u tërhoq menjëherë në skelën e Durrësit dhe plot pesëmbëdhjetë ditë zgjati ngarkimi i artikujve të ngelur ushqimorë, i ushqimit për kafshë, i rrobave dhe i plaçkave dhe së fundi i njerëzve dhe i kafshëve. Dhe, kur u ngarkua gjithçka, në Shqipëri nuk ngeli asgjë që fliste për qëndrimin e serbëve, pos varreve, shumë varreve të shpërndara në të gjitha ato anë të ekspeditës".[14] Më tej ai pohon se "ushtria serbe konsideronte se nuk është e thirrur që ta ndihmonte këtë popull, veçse ta nënshtronte".[15] Megjithatë, sipas Novakoviqit, një gjë pozitive ishte arritur nga ndërhyrja ushtarake serbe në Shqipëri: "Por ajo që krijoi ushtria serbe dhe që është pozitive për popullin shqiptar, është qëndresa dhe armiqësia e përgjithshme ndaj Serbisë".[16] Ndonëse një këndvështrim krejtësisht tjetër në raport me dy autorët e sipërpërmendur, pikëpamjet e Kosta Novakoviqit asnjëherë nuk gjetën as edhe një mbështetje minimale në jetën shoqërore të Serbisë, asnjëherë intelektualët e këtij kalibri nuk u bënë faktorë ndikues në mendimin politik, shoqëror e kulturor serb. Me idetë e tij të perceptimit të tjetrit si një realitet, si një ndryshore në raport me veten dhe jo si një pengesë a si një armik, me ecjen e tij kundër rrjedhës dominuese që përfaqësonte dhe përfaqëson edhe sot politika hegjemoniste serbe, Kosta Novakoviqi ia ka siguruar vetes statusin e një autori anonim në mesin e kombit të tij për të cilin rrallëkush sot kujtohet në Serbi dhe më gjerë në arealin ballkanik.

[13] Kosta Novakoviq, po aty.
[14] Kosta Novakoviq, po aty.
[15] Kosta Novakoviq, po aty.
[16] Kosta Novakoviq, po aty.

Përgjithësisht pakicat nacionale josllave, si pjesë e korpusit të tjetrit dhe për më tepër të tjetrit të konceptuar si armik, në shtetin e sllavëve të jugut patën trajtimin e një popullsie të padëshiruar, për zhbërjen etnike të së cilës u hartuan elaborate dhe u ndërmorën veprime të caktuara politike, sociale, gjyqësore, ekonomike e ushtarake. Kujtojmë fatin tragjik të popullsisë gjermane, e cila nga një numër prej rreth gjysmë milioni sa ishte sipas regjistrimit të vitit 1931, në përfundim të Luftës së Dytë Botërore u soll në një shifër prej vetëm 3 mijë sish. Pakica gjermane në Jugosllavi, e shpallur fajtore për krimet e Gjermanisë naziste, u ndëshkua në mënyrë të pashembullt me një dënim kolektiv – me zhbërje të plotë etnike dhe konfiskim absolut të pronës së saj. Jo shumë më mirë kaluan hungarezët, të cilët, pasi u shpallën kolaboracionistë të nazizmit, pothuajse u përgjysmuan dhe natyrisht betejën më të gjatë Jugosllavia e re e zhvilloi kundër shqiptarëve, të cilët, përveçse u përballën me vrasje masive në përfundim të Luftës së Dytë Botërore, nëpërmjet reformës agrare u shpronësuan, u dëbuan në përmasa qindra mijëshe për në Turqi, mbi ta u zbatuan format më të egra të dhunës sociale, ekonomike e politike, u përjashtuan krejtësisht nga jeta institucionale për të arritur deri edhe te spastrimi etnik, pasojat e të cilit u parandaluan nga bota liridashëse.

Përfundimisht në hapësirën e ish-Jugosllavisë, si rezultat i mosdurimit të tjetrit, si rezultat i politikave hegjemoniste, tjetri u bë subjekt i krimeve të papara që kapën deri edhe përmasa gjenocidiale. Ndërgjegjësimi për të drejtën e tjetrit do të vijë një ditë, por, me mendësinë aktuale mbizotëruese në këto hapësira, mund edhe të mos e gjejë tjetrin mes nesh.

PhD (c) Agron ISLAMI

JETA SOCIO-EKONOMIKE DHE POLITIKE NË KOSOVË GJATË SHEKULLIT XVIII SIPAS ANKESAVE DHE KËRKESAVE TË QYTETARËVE

Abstrakt

Parimi bazë i shteteve klasike islame të Lindjes së Mesme ishte drejtësia. Ky parim edhe tek osmanët zë një vend të rëndësishëm. Sa më shumë që Sulltani pranonte ankesat e qytetarëve, aq më shumë çmohej personaliteti i tij. Forma e pranimit dhe e ushtrimit të ankesave dhe kërkesave ndryshonte varësisht nga statusi dhe mundësia e qytetarıt për t'iu ofruar Sulltanit. Të huajt që operonin në kryeqytet nën statusin e tregtarit, ndiznin zjarre në afërsi të Sarajit Osman me qëllim të alarmimit të sulltanit për padrejtësitë që iu bëheshin atyre; qytetarët e kryeqytetit osman, ankesat e tyre ia drejtonin sulltanit kur ai ishte duke shkuar në lutjen javore të së premtes *(xhuma),* apo kur dilte për gjueti. Ndërsa, ata të zonave më të thella ankesat dhe kërkesat e tyre i dërgonin në formë të shkruar.

Burimi kryesor i këtij punimi janë 7 dokumente në gjuhën osmane të pa publikuara deri më tani, që për tematikë kanë ankesat dhe kërkesat e qytetarëve/nënshtetasve osmanë të territorit të Kosovës gjatë shekullit XVIII. Shumica e këtyre ankesave/kërkesave kanë

marrë përgjigje zyrtare nga organet e mbikëqyrura direkt nga sulltani osman në Stamboll. Këto burime nga arkivi osman, nxjerrin në pah dimensionin social, ekonomik, financiar dhe pronësor të qytetarëve të Kosovës gjatë shekullit në fjalë.

***Fjalët kyçe**: Kosova, shekulli XVIII, ankesa, kërkesa, jeta socio-ekonomike, politike.*

1. Hyrje

Kushtetuta me të cilën udhëhiqej Perandoria Osmane, përbëhej nga dy komponentë kryesorë: *Sheriatin*, i cili bazohej në librin e shenjtë të fesë islame, Kuranin dhe *Urf*-in, i cili për mbështetje kishte traditën e vjetër të shteteve të hershme turke dhe atyre të Lindjes së Mesme. *Urfi,* përfshinte ligjet apo kodex-et, të cilat nxirreshin në emër të Sulltanit, që për synim kishin lehtësimin e jetës së nënshtetasve dhe që nuk guxonin të binin ndesh me legjislacionin e *Sheriatit.*[1] Mbi këtë bazë shohim se kemi të bëjmë me sundimtar absolut, patrimonial, i cili fuqinë e merrte nga Zoti dhe i përgjigjej vetëm Atij, andaj, edhe ishte i vetmi autoritet dhe më i larti që mund t'i jepte fund një padrejtësie në tokë.[2] Pra, Sulltani ishte institucioni i fundit, të cilit nënshtetasit osmanë në mënyrë të drejtpërdrejtë mund t'i drejtoheshin për të marrë drejtësi.

Sipas principit klasik të shtetit, drejtësia *(adalet)* ishte themeli i administrimit të mirë të shtetit. Ky detaj është regjistruar qysh në shekullin XI në njërën ndër veprat më të hershme të shkruara në turqishten e vjetër (*Kutadgu Bilig*), ku ndër të tjera thuhet: *"fshatari, që nuk jeton me sigurinë e jetës dhe të pronës, nuk mund të prodhojë, e për pasojë i bie dhe kapaciteti taksapagues. Në një situatë të tillë, për të mbajtur buxhetin gjithmonë përplot me para, bëhet e domosdoshme që sundimtari të sillet me maturi ndaj fshatarit - raja-s dhe ndaj tij të aplikoj një administrim me drejtësi".*[3]

---

[1] Halil Inalcık, "Örfî-Sultanî Hukuk (Kanûn) ve Kanûnnâmeler", *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet,* (İstanbul 2016), 57-58.

[2] Dritan Egro, *Ligji Osman ndër Shqiptarët e Mesjetës së Vonë* (Tiranë: 2012),18.

[3] Egro, *Ligji Osman*, 18-19.

Mbi bazën e parimit të drejtësisë, autoriteti më i lartë i një kazaje ishte *kadiu*, i cili emërohej me dekret perandorak *(berat)* nga ana e sulltanit dhe nga ai kërkohej që të ndante drejtësinë sipas ligjeve në fuqi. Ai drejtonte të gjitha çështjet e juridiksionit në kaza, sikur vjen fjala: mbikëqyrte dhe merrte vendime për mosmarrëveshjet e mundshme ndërmjet qytetarëve, sipas kërkesave bënte kurorëzime dhe shkurorëzime, nxirrte vendime për caktimin e një mbikëqyrësi (*Vekil)* për ruajtjen e pasurive të fëmijëve bonjakë deri sa të arrinin moshën madhore, përkujdesej për ruajtjen e çmimeve në tregje, kumtonte urdhëresat dhe kërkesat që vinin nga ana e kryeqytetit etj. Pra, kadiu, përveçse ishte autoritet i drejtësisë, vendimet e të cilit ekzekutoheshin me ndihmën e sanxhakbeut, kishte edhe kompetencën e njëjtë me të kryetarit të sotëm të Komunës.[4]

Lëndët e trajtuara nga ana e kadiut ruheshin në defterë të veçantë, të cilat njihen si *Sherijje* apo *Sixhilate.* Ky fond i defterëve është njëri ndër burimet më të rëndësishme sa i përket jetës sociale, ekonomike dhe politike të kazave osmane dhe për fatin e keq, *Sixhilatet* e Kosovës deri tani nuk janë gjetur në Kosovë. Megjithatë, studiuesi i mirënjohur Hasan Kaleshi[5] na informon për një koleksion të veçantë oriental, i cili ruhet në Bibliotekën e Universitetit të Beogradit, dhe duke qenë se sipas këtij informacioni ky fond i takon Myftinisë së Pejës, mbase mund të jenë edhe Sixhilatet e Pejës dhe të zonave përreth.

Siç u paraqit më sipër, Shkalla e Parë për kërkimin e drejtësisë në nivelin lokal, respektivisht në kaza, ishte kadiu. Ky kishte edhe ndihmësit e tij, naibët të cilët shkonin nëpër zonat jashtë kazasë, respektivisht nëpër fshatra, ku si përfaqësues të Kadiut kishin autoritetin e ndarjes së drejtësisë në emrin e tij.[6] Mirëpo, në rast se palët nuk mbeteshin të kënaqura

[4] Joseph Schacht, "Mahkeme", *İslam Ansiklopedisi-MEB,* C. VII, (İstanbul: 1993), 147-149.

[5] *Kosova Nekad i Danas,* (Beograd: 1973), 478.

[6] Për info më të zgjëruara rreth sistemit të gjykatave osmane shih. Ismaıl Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı,* (Ankara:1965); Abdülaziz Bayındır, *İslam Mahkeme Usulu*, (İstanbul: 1966); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı,* (Ankara:1984); Joseph Schacht, "Mahkeme", *İslam Ansiklopedisi-MEB,* C. VII, (İstanbul: 1993), 147-149; Ilber Ortayı,"Osmanlı Devletinde Kadı", *Dianet İslam Ansiklopedisi*, V.24, (İstanbul: 2001); Gazmend Rizaj, "Roli i Kadiut në Sistemin Administrativ- Gjyqësor të Perandorisë Osmane gjatë shekujve XV-XVIII me vështrim të posaçëm në Arnautllëk", *Gjur-*

me gjykimin e Naibit, mund të kërkonin që çështja të shkonte te kadiu, dhe në rastet kur nuk pajtoheshin as me vendimet e këtij të fundit, ata mund t'i drejtoheshin sulltanit me shkresë, ose duke shkuar personalisht në kryeqendër (Stamboll) për të kërkuar drejtësi. Në këtë rast, ankesat në formë të shkruar trajtoheshin nga autoritetet qendrore të mbikëqyrura nga Sulltani dhe përgjigjja kthehej në formë të vendimit të prerë, i cili kategorikisht duhej të ekzekutohej nga ana e autoriteteve të sanxhakut ose kazasë.

2. Disa ankesa dhe kërkesa të qytetarëve të Kosovës të trajtuara në Divanin Osman gjatë shekullit XVIII

Për studiuesin shqiptar tani më është e njohur e vërteta mbi saktësinë e regjistrimeve osmane të ekonomive familjare, rezultatet e të cilave ruheshin në fondin e defterëve të *Tahririt,*[7] dhe krahas kësaj ajo aplikonte edhe regjistrimin e ngjarjeve ditore, të cilat në fillim ruheshin në defterët *Myhimme* dhe më vonë, përkatësisht nga fillimi i shek. XVII, varësisht prej tematikave krijohen fonde të reja.[8] Si rezultat i llojllojshmërisë së tematikave, sot në arkivin osman kemi fonde të ndryshme të cilat përmbajnë të dhëna me interes për historinë sociale, ekonomike dhe politike të nënshtetasve osmanë. Një fond me rëndësi për këto tematika, e përbëjnë edhe ankesat dhe kërkesat e qytetarëve/nënshtetasve osmanë të territorit të Kosovës.

mime albanologjike: Seria e shkencave historike 14-1984 (1985): 93-110; Agron Islami, "1579 Numarali Rodosçuk (Tekfurdağı) Şer'iyye Sicilinin Transkripsyonu ve Değerlendirmesi" (Tezë Masteri, Sakarya Üniversitesi), 5-35; Agron Islami-Ayten Ardel, "Defterët e Kadiut Osman (Sixhilatet) – Një dokument i rëndësishëm për historishkrimin e jetës sociale dhe ekonomike të qyteteve shqiptare në shek. 15-19, Shembulli i Manastirit", *Java e Shkencës* (Prishtinë:2013), 474-480.

[7] Halil Inalcik, *Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, (Ankara:1987); Selami Pulaha, *Populllsia shqiptare e Kosovës gjatë shek. XV-XVI (studime dhe dokumente)*, (Tiranë: 1983); Ferid Duka, *Shekujt osmanë në hapësirën shqiptare (studime dhe dokumente*, (Tiranë; 2016), Iljaz Rexha, *Venbanimet dhe populllsia albane e Kosovës (sipas defterëve osmanë të shekullit XV)*, (Prishtinë: 2016).

[8] Halil Inalcık, "Şikayet Hakkı: Arz-i Hâl ve Arz-i Mahzarlar", *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet*, (İstanbul: 2000), 48-51.

Duke u nisur nga numri i madh i shkresave prej ankesash të qytetarëve nga Kosova, shohim se këta të fundit ishin mirë të informuar për të drejtat e tyre dhe këtë e kishin shfrytëzuar mjaft mirë, madje edhe për çështje shumë të thjeshta, siç është rasti i një vendimi të marrë karshi ankesës së disa fshatarëve të besimit islam, të cilët vinin nga rrethina e Kazasë së Prishtinës. Këta ankoheshin në Stamboll për fqinjin e tyre jomysliman, i cili nuk kishte kujdes ndaj derrave të tij, të cilët kishin shkaktuar dëme nëpër shtëpitë e tyre, madje siç thuhet në ankesë, kafshët në fjalë ishin futur edhe në *mesxhid* (vendfalje). Ankesa merr përgjigje në muajin prill të vitit 1743, me ç'rast kërkohet nga Kadiu i Prishtinës që konform *fetfasë* (mendimit të dijetarëve islam), këtij pronari t'i ndalohet nxjerrja jashtë e kafshëve të lartcekura.[9] Duke qenë se nuk kemi arritur të gjejmë ankesën, por vetëm përgjigjen e ankesës (e cila në arsyetim e jep informacionin e detajuar të ankesës), nuk mund ta dimë se kush ishte ushtrues i ankesës, por nga vendimi kuptojmë se ankesa ishte bërë në emër të të gjithë fshatarëve të dëmtuar. Megjithatë, përmbajtja e vendimit në fjalë, e bën të qartë faktin se, prona private dhe ajo e përbashkët kishte vlerë të madhe dhe si e tillë konsiderohej e paprekshme nga kushdo, pavarësisht besimit fetar, njëherësh shihet se autoriteti zyrtar i drejtësisë në Stamboll i ka kushtuar vëmendje bashkëjetesës së qytetarëve të konfesioneve të ndryshme fetare dhe si rezultat nuk shohim që ka pasuar ndonjë dënim/gjobë për dëmet e shkaktuara nga ana e këtyre kafshëve, me përjashtim të ndalesës për ti nxjerrë jashtë, pas këtij vendimi.

Një ankesë tjetër, e cila nxjerr në pah dimensionin gjinor, së cilës i ishte kthyer përgjigja në vitin 1764, ishte ushtruar nga ana e zonjës Asije nga Prishtina. Ajo ankohej në emër të vajzës së saj, Bunit. Kjo e fundit, në vitin 1756 ishte martuar me Mahmudin nga Prizreni. Pas një kohe të shkurtër për shkak të kushteve të vështira ekonomike, bashkëshorti, e ktheu Bunin në shtëpinë e babait të saj në Prishtinë dhe në prani të dëshmitarëve kishte thënë: *"Në rast se nuk kthehem brenda 20 ditëve, le të kuptohet se Buni më nuk është nën kurorën time".* Pasi që Mahmudi nuk ishte kthyer më tek gruaja e tij, e ëma e Bunit, pas tre viteve, përkatësisht

[9] Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) A. DVNSAHKR. d. 112/1009, Prill 1743.

në vitin 1759, nga gjykata e Prishtinës kishte siguruar një konfirmim, që ish-burri i Bunit (Mahmudi) nuk kishte më asnjë të drejtë bashkëshortore ndaj të bijës dhe se nuk kishte asnjë pengesë për ta fejuar atë me Ebu Bekir Again nga Prishtina. Ky i fundit, gjatë lidhjes së kurorës kishte premtuar 350 kurushë dhuratë martese (*mehir*), ar dhe rroba të ndryshme nusërie. Mirëpo, edhe Ebu Bekir Agaja ishte ndarë nga Buni dhe nuk i kishte përmbushur premtimet e dhëna në fejesë. Asija e kishte bërë ankesën e saj në shkallën më të lartë të drejtësisë në Stamboll, me ç'rast kërkonte që të vihej drejtësia në të drejtën e bijës së saj, për përfitimin e dhuratës martesore *(mehr-i muexhel),* rrobave të nusërisë dhe të drejtën e pagesës në rastet e ndarjes (*iddet nafakasi).* Në përgjigje të ankesës së Asijes thuhej se *"... i akuzuari* (Ebu Bekir Agaja, A. I.), *nuk i është përgjigjur ftesës së gjyqit të Prishtinës dhe për këtë çështje janë dhënë dy fetva, përmes së cilve urdhërohet kadiu i Prishtinës ta gjente Ebu Bekirin dhe ky i fundit t'ia kompensonte të drejtat* (e lartcekura A.I.) *ish-gruas së tij, Bunit".*[10] Në këtë rast, marrja si referencë e mendimit të dijetarëve islam, respektivisht fetva-*së* , shpërfaqë edhe peshën dhe respektimin e ligjeve të sheriatit në çështjet e drejtësisë në raport me të drejtën e gruas në një shtet islam, siç ishte Perandoria Osmane.

Dokumentacioni zyrtar osman i shekullit XVIII argumenton gjendjen e brishtë sociale, ekonomike dhe politike të shtetit osman, i cili atëkohë karakterizohej me keqpërdorim të detyrës nga ana e zyrtarëve shtetërorë, dhunimi i fshatrave nga ana e grupeve të cubave *(Eşkıyâ),* rritja e tatimeve të shumta, të cilat ishin ngarkesë e papërballueshme për qytetarët,[11] e që siç do të shihet në ankesën pasuese, edhe luftërat Austro-Osmane (1683-1699) kishin shkaktuar dëme të pariparueshme ekonomike te qytetarët e Kosovës, gjë që e rëndonte edhe më shumë jetën e tyre. Karshi këtyre presioneve të papërballueshme, jo rrallëherë drejtoheshin ankesa në shkallën më të lartë të drejtësisë në Stamboll. Një ankesë të kësaj natyre e kishin ushtruar banorët e Prishtinës më 12 korrik 1698. Siç thuhet në dokument, ankesa është dërguar në emër të rajës së vjetër (*kadîm re'âya*) të

[10] BOA. A. DVNSAHKR. d. 12/59, tetor 1764.

[11] Yücel Özkaya, *18. Yüzyılda Osmanlı Toplumu*, (İstanbul: 2010), 11.

qytetit të Prishtinës. Pas detajeve mbi gjendjen e vështirë ekonomike të rajës, që siç thuhet në ankesë, kjo gjendje kishte ardhur si rezultat i pushtimit të qytetit nga ana e të pafeve *(istila-i küffar),* ku shumë nga banorët e kishin pësuar me jetët e tyre dhe të gjallëve nuk iu kishte mbetur asgjë nga pasuria e mëparshme. Në vazhdim të kësaj ankese thuhet se, *"pasi që Sulltani pranoi njoftimin (i'lâm) për gjendjen tonë na fali (liroi A.I) nga taksa e Lonikut*[12] *dhe për këtë si dëshmi kemi Fermanin e Lartë Sulltanor. Mirëpo që nga viti 1696/97 ne jemi regjistruar si raje e ngarkuar edhe me tatimin e avarëzit*[13] *dhe nuzulit,*[14] *(por që) edhe përkundër asaj se ne që nga fillesat e sundimit osman (hîn-i fetihten berü) jemi regjistruar si rajë e ngarkuar vetëm me taksën e Lonikut, ku për çdo vit japim nga dy akçe për kokë banori, tani nga ne kërkohet që të japim edhe taksën e avarëzit dhe nuzulit ... ne jemi dakord që të japim taksën e Lonikut, por jemi të pafuqishëm për taksa të tjera, andaj kërkojmë që të keni mëshirë për rajën e mjerë dhe të bëni faljen e taksave shtesë të avarëzit dhe nuzulit."*[15] Ankesa në fjalë, përveçse shpërfaq gjendjen e vështirë ekonomike të qytetarëve të Prishtinës pas luftërave Austro-Osmane, nxjerr në pah edhe rritjen e taksave të reja osmane ndaj rajës.

Një tematikë tjetër e ankesave të qytetarëve nga Kosova është edhe ajo ndaj keqpërdoruesve të detyrës zyrtare. Një dëshmi të tillë e hasim në vitin 1742, e cila ka të bëjë me ankesën e parisë së Prizrenit karshi pashallarëve me prejardhje nga Gjakova. Ankesën që do ta trajtojmë më poshtë, jep informacion edhe për një ankesë paraprake të ushtruar kundrejt Ali Pashë Gjakovës, që për rezultat, qendra kishte marrë hapat dhe e kishte shkarkuar pashain nga pozita e mytesarifit të Prizrenit. Në ankesën në fjalë shohim se qytetarët e Prizrenit i ishin drejtuar sulltanit, në lidhje me shqetësimin e tyre për gjakovarin Mahmud Pashazade Aliun, i cili asokohe ishte emëruar në pozitën e mytesarifit të Prizrenit. Këta qytetarë

[12] Loniku është taksë e veçantë vetëm për rajën e cila banonte në zonat e minierave.

[13] Taksë e jashtëzakonshme.

[14] Rezerva ushqimore që shteti osman i blinte me para nga populli dhe i mbante të gatshme gjatë kohës që ushtria ndodhej në fushata ushtarake.

[15] BOA. IE.MDN. 2/144. Më 12.08.1698.

që deri atëherë taksën e hazerijjës,[16] e kishin paguar në tri këste të ndara, pashai i ri ua kishte obliguar t'i paguanin tri këste të plota përnjëherë. Po ashtu, në emër të dhuratës dhe ushqimeve për pashain si taksë shtesë (e re), paguan edhe 2 qese akçe, si dhe 500 keyl[17] grurë. Siç u tha edhe më lart, pas ankimit të qytetarëve në raport me sjelljet e këtij pashai prej mytesarifi të Prizrenit, qendra e shkarkoi Ali Pashën dhe në vend të tij emëron të vëllain e tij, Ahmed Pashën. Mirëpo, për fatin e keq të prizrenasve, Ahmed Pasha doli të jetë edhe më i padrejtë se i vëllai. Ai me të ardhur në pozitë, pa të drejtë, nga populli kishte mbledhë 3 këstet e taksës së hazerijjës, në emër të taksës së ashtuquajtur dhuratë (ikram) 500 *esedi kurush*[18], në emër të dhuratës së ushqimeve 1200 keyl grurë, 200 frymë dele dhe 150 qerre kashtë. I njëjti, së bashku me 500 cuba shqiptarë dhe 500 (cuba) tjerë, të udhëhequr nga Haxhi Hasan Pashazade Tahir Beu, dhe i afërmi i tij Murat Beu, kishin mbajtur të rrethuar Prizrenin për 10 ditë, me ç'rast nga minaret e xhamive me armë plagosën dhe vranë disa burra dhe gra. Njëherësh këta dogjën edhe tri lagje të qytetit, plaçkitën çifligun e Jakup Agës, si dhe shkatërruan edhe 3 fshatra në rrethinë të Prizrenit.[19] Ankesa në fjalë është nënshkruar nga 30 personalitete të Prizrenit, duke filluar nga imamët, hatibët, myezinët, tregtarët etj. dhe nuk dimë nëse edhe kjo ankesë ka marrë përgjigje nga qendra, pasi që nuk kemi arritur të gjejmë një vendim në raport me këtë ngjarje.

Një vendim tjetër i muajit gusht të vitit 1764 kishte ardhur si rezultat i ankesës së ushtruar nga qytetarët e Vushtrrisë, Prishtinës dhe Novobërdës. Këta qytetarë në ankesën e tyre theksonin se edhe përkundër asaj se kishin dhënë taksën e s*eferijjes*[20] dhe obligimet tjera karshi shtetit, vushtrriasi Sylejman Aga, prishtinasi Ismail Beu dhe novobërdasit Sylejman Aga dhe Adil Beu kishin krijuar afri me disa kadilerë dhe naibë të kazave, ku për katër vite me radhë kishin mbledhur taksa të shumta në emër të

[16] Taksë e jashtëzakonshme, që merrej në kohëra lufte.
[17] Kejli është njësi matëse e grurit.
[18] Monedh osmane.
[19] BOA. A. DVN.MHM. 1/55, më 1742
[20] Taksë e luftës.

shtetit, ndërsa për vetët e tyre *(kendi nefisleri içun)* ua kishin marrë edhe nga shtatëqind - tetëqind *(yedi- sekizer yuz)* akçe. Pas trajtimit të ankesës së qytetarëve të kazave të lartpërmendura, ishte marrë vendim që kjo praktikë e mbledhjes së taksave të padrejta të ndalohej dhe fajtorët të gjykoheshin në gjykatat e kazave në fjalë. Ekzekutimin e vendimit urdhëroheshin ta bënin valiu i Rumelisë së bashku me kadilerët dhe naibët e Kazasë së Vushtrrisë, Prishtinës dhe Novobërdës.[21]

Një tematikë tjetër e ankimuesve ishte ajo e problemeve me moskthimin e borxheve, apo huamarrjeve, siç është rasti me argjendarin jomysliman Sehikun[22], i cili kishte ushtruar ankesë kundrejt Haxhi Ebu Bekir Agait nga Prishtina. Ky i fundit, në vitin 1760, kishte marrë 900 kurush borxh nga Sehiku dhe nuk pranonte t'ia kthente. Ankimimit të tij i kishte ardhur përgjigjja në formë vendimi në muajin gusht të vitit 1761. Në vendimin e drejtuar kadilerëve të Prishtinës, urdhërohej gjetja e Ebu Bekrit dhe shlyerja e borxhit nga ana e tij ndaj Sehikut.[23] Në kushte normale, mosmarrëveshjet e llojit të tillë do të duhej të zgjidheshin nga ana e kadiut të Kazasë së Prishtinës, por, duke qenë se tanimë është i njohur fakti se në periudhën e pas luftërave Austro-Osmane (1683-1699), administrata osmane përballej me problemet e moskontrollit të plotë ndaj zyrtarëve të saj, dhe si rezultat i keqpërdorimit të detyrës zyrtare nga ana e kadilerëve të kazave,[24] edhe ankesat e qytetarëve bëheshin direkt në Divanin osman.

Një moment unik i kërkimit të së drejtës dhe funksionimit të sistemit të drejtësisë përbën rasti i kërkesës së Sherife Emines nga Prizreni. Zonja Sherife Emine, siç thekson në kërkesën e saj zyrtare ishte nga pasardhëset e Mehmed Pashë Prizrenit, i cili kishte qenë nga themeluesit e vakëfit në Prizren, e që siç dihet, vakëfet kishin statutin e pronave private dhe si të

[21] BOA. A. DVNSAHKR. d. 21/131, Gusht 1764.

[22] Emri mund të lexohet Sehik ose Sehin.

[23] BOA. A. DVNSAHKR. d. 17/108, Gusht 1761.

[24] Gazmend Rizaj, "Roli i Kadiut në Sistemin Administrativ- Gjyqësor të Perandorisë Osmane gjatë shekujve XV-XVIII me vështrim të posaçëm në Arnautllëk", *Gjurmime albanologjike: Seria e shkencave historike* 14-1984 (1985): 104-105.

tilla ishin të paprekshme edhe nga vetë sulltani.[25] Mbi këtë të drejtë ligjore, zonja në fjalë kërkonte që t'i rikthehej e drejta e administrimit me vakëfin e themeluar nga gjyshi i saj dy shekuj më parë. Kërkesën e mbështeste në vakfijen - dokumentin themeltar të vitit 1567, ku sipas saj ishte precizuar kushti që vakëfi të administrohej nga ana e bijve dhe bijave të tij (themeluesit) deri në përjetësi. Nga përgjigjet që janë dhënë mbi të njëjtën shkresë-kërkesë të Sherife Emine Hanmit, e cila mban datën 25 janar 1766, kuptohet se kjo kërkesë deri në dhjetorin e vitit 1766 është trajtuar nga 11 zyra, të cilat kanë dëshmuar se një vakëf i tillë nuk është i regjistruar në fondet e tyre të vakëfeve në Stamboll.[26]

Siç u pa më lart, nga letërkëmbimi i vitit 1766 nënkuptohet se zonja prizrenase Sherife Emine e kishte humbur luftën për rikthimin e të drejtës së administrimit të vakëfit. Mirëpo, katër vjet më vonë kemi hasur një vendim në lidhje me të njëjtën çështje, e që nënkuptohet se kjo zonjë, nuk kishte ndaluar së kërkuari të drejtën e saj. Vendimi i dërguar Mytesarifit dhe kadiut të Prizrenit për ekzekutim është i muajit tetor të vitit 1770. Në të thuhet: "*Zonja Sherife Emine, e cila është nga trashëgimtaret e prizrenasit të ndjerit Mehmed Pashës, ka dërguar kërkesë në Sudde-i Saadet* (Derën e Drejtësisë, A. I.) *..., Mehmed Pasha, i cili është themelues i vakëfit dhe i cili në dokumentin themeltar ka vërë kushtin që vakëfi të udhëhiqet-administrohet nga bijtë dhe bijat e tij deri në përjetësi dhe në të njëjtin dokument është paraparë edhe pagesa ditore prej 10 akçesh për administratorin e vakëfit ... pa të drejtë, kjo përgjegjësi i është dhënë Abdylvehhabit"*. Në vazhdim të vendimit në fjalë, shohim se pas insistimit të zonjës në fjalë, Kadiaskeri i Rumelisë kishte emëruar një zyrtar me emrin Ali që të bëjë verifikimin e dokumentit themeltar të vakëfit në sixhilatet-regjistrat e kadiut në Prizren. Pas hulumtimit, zyrtari kishte vërtetuar pretendimin e zonjës Sherife Emine. Mbi bazën e këtyre të gjeturave, në vendimin e muajit tetor të vitit 1770, kërkohej nga Kadiu dhe Mytesarifi i Prizrenit që të ekzekutojnë kërkesën legjitime të zonjës Sherife Emine.[27]

---

[25] *Historia e Popullit Shqiptar*, V. I (Tiranë:2002), 523.

[26] BOA. C. MF. 14/685, më 25 janar 1766.

[27] BOA. A. DVNSAHKR. d. 16/105, tetor 1770.

3. Konkluzion

Osmanët, të cilët deri në shekullin XIX shtetin e tyre e quanin *Devleti Aliyye-i Osmaniyye* (Shteti i Lartë Osman), konsideronin se ishin sinonim i shtetit të së drejtës dhe këtë synonin ta aplikonin përmes institucionit të *Shejhul Islamit* dhe *Kadiut*, të cilët kishin krijuar edhe mekanizmin e të drejtës së ankesës dhe kërkesës për çdo qytetar - nënshtetas osman.

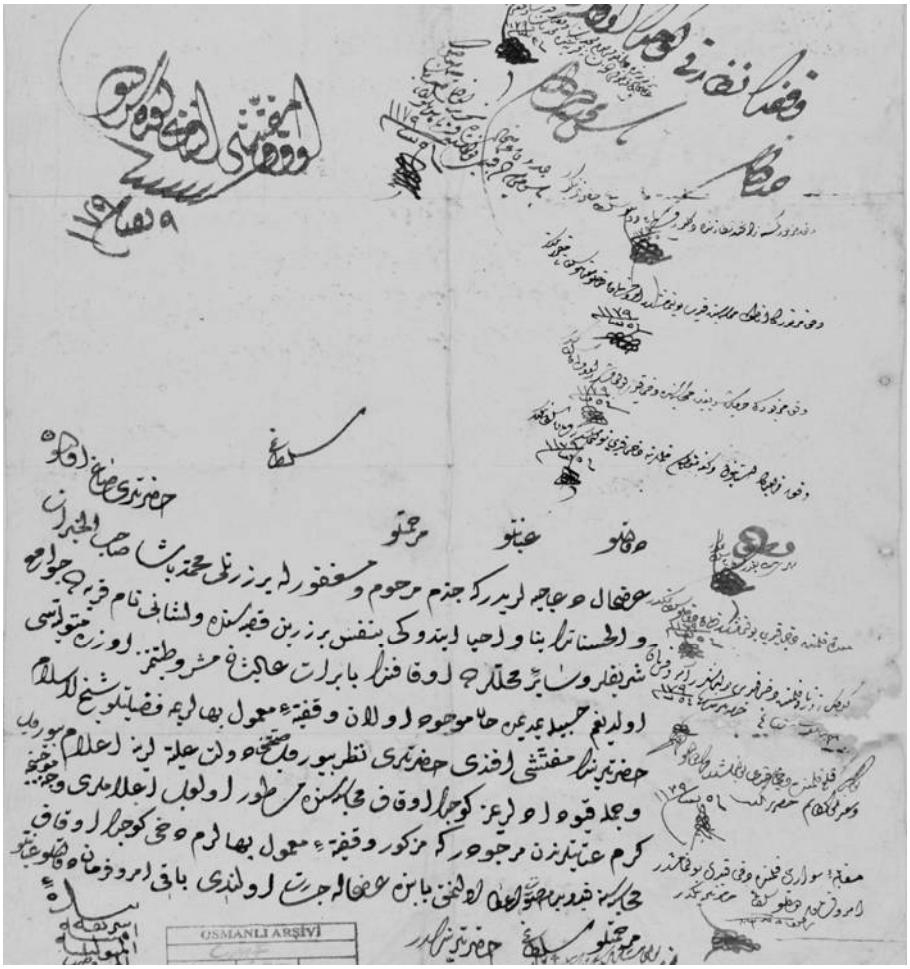
Ankesat dhe kërkesat e qytetarëve të Kosovës, para së gjithash, japin informacion të dorës së parë për studiuesin për sa i përket jetës sociale, ekonomike dhe politike në Kosovës gjatë shekullit XVIII. Mbi bazën e shembujve që u trajtuan më lart mund të sjellim përfundime se sistemi i drejtësisë osmane gjatë shekullit XVIII ishte mjaft efikas në përgjigje dhe vendimet që ishin marrë karshi ankesave dhe kërkesave reale, të ushtruara nga qytetarët e kazave të ndryshme të Kosovës, favorizonin ankuesit si palë e dëmtuar.

Sa i përket informacionit historik që ofrojnë ankesat dhe kërkesat e trajtuara më lart, shohim se kemi të bëjmë me një bashkëpunim qytetar të konfesioneve të ndryshme fetare në Kosovë dhe me një kulturë të lartë qytetare, ku zgjidhjen e problemeve e bënin përmes rrugëve institucionale dhe nuk ngatërroheshin mes vete, siç është rasti i fshatarëve të Prishtinës karshi kultivuesit të derrave, si dhe rasti tjetër i ankesës së nënshtetasit jomysliman ndaj nënshtetasit mysliman për mosshlyerjen e borxhit. Shembulli i dytë, po ashtu nga qytetarët e Prishtinës, përveç që jep informacion për sistemin e taksimit të rajës së zonave të minierave vetëm me taksën e Lonikut, dëshmon edhe vuajtjet dhe dëmtimet ekonomike që pësuan prishtinasit nga luftërat e shkaktuara ndërmjet osmanëve dhe austro-hungarezëve (1683-1699). Rasti i ankesës së prizrenasve karshi pashallarëve gjakovarë, shpërfaq elementin e gjendjes së brishtë politike dhe sociale në Kosovë, ku zyrtarët osmanë rrethonin qytete pa ndonjë frikë nga qendra. Më pas, vendimet karshi kërkesave të zonjave, siç është rasti i znj. Asije dhe Emine Sherifes, vë në pah dimensionin gjinor të kohës në raport me kërkimin e të drejtave të tyre. Njëherësh, lufta e zonjës Emine Sherife nga Prizreni për drejtësi, përveçse shpërfaq elanin e lartë të një femre të shekullit XVIII për të udhëhequr me vakëfin/fondacionin e themeluar shekuj më parë nga gjyshërit e saj, ofron edhe informacion biografik për

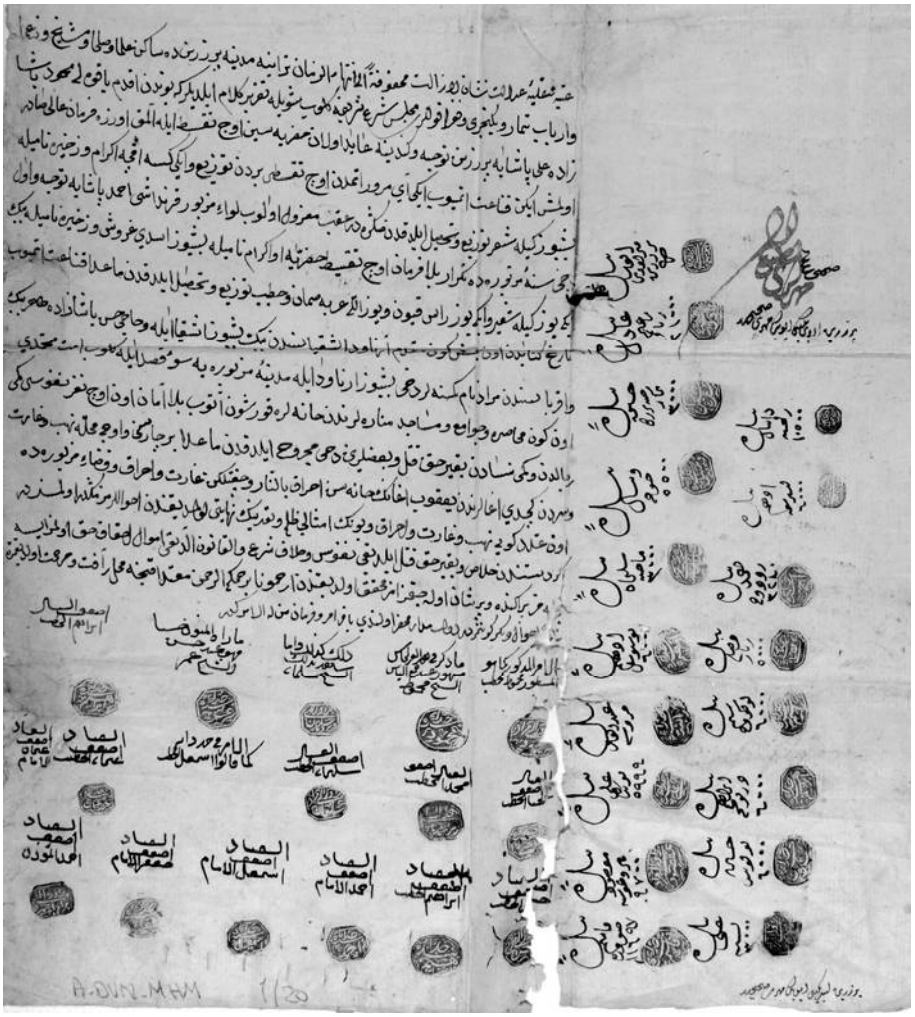
prejardhjen e vërtetë të Mehmet Pashës, që disa studiues, kryesisht turq, e trajtojnë si personalitet osman me prejardhje nga zonat e Anadollit, i cili e ka qeverisur Prizrenin.

Faksimile nga ankesat/kërkesat dhe vendimet e qytetarëve të Kosovës:

1. Vendimi ndaj ankesës së znj. Asije, në raport me të drejtën e vajzës së saj Bunit për kompensimin e të drejtës së dhuratës martesore dhe dhuratës së ndarjes



2. Kërkesa e znj. Emine Sherife nga Prizreni për të drejtën e udhëheqjes së vakëfit/fondacionit të Mehmet Pashë Prizrenit si trashëguese e tij



3. Ankesa e parisë së Prizrenit ndaj pashallarëve gjakovarë

Assis. Prof. Dr. Feim GASHI

KUPTIMDHËNIA E UNITETIT DHE SOLIDARITETIT SIPAS MEHMET AKIF ERSOJT[1]

Abstrakti

Derisa një person përjeton gjëra të mira në periudhën që ai jeton, gjithashtu ai i përjeton edhe problemet e asaj periudhe. Problemet e përjetuara formojnë dhe ndikojnë thellësisht në botën shpirtërore të njerëzve në përgjithësi dhe të intelektualëve në veçanti. Nëse njerëzit dhe sidomos intelektualët jetojnë në një periudhë të trazuar, ata duhet të bëjnë një përpjekje për të gjetur një zgjidhje. Nëse problemet janë në bazë të shtetit ose umetit, zgjidhjet duhet të jenë edhe më gjithëpërfshirëse. Në fund të shekullit të 19 dhe fillimit të shekullit të 20-ë, intelektualët e kohës kërkuan zgjidhje për problemet që përjetonte bota islame. Edhe Mehmet Akif Ersoj

[1] Assis. Prof. Dr. Feim GASHİ, Profesor pranë Universitetit Kırklareli, Fakulteti i Teologjisë, Dega e Filozofisë dhe Studimeve Fetare, Departamenti i Psikologjisë së Fesë.

- Feim Gashi, Mehmet Âkif Ersoy'un Birlik ve Beraberlik Anlayışı = The Savvy of Unity and Solidarity of Mehmet Âkif Ersoy = *Balkan Araştırmaları Dergisi*, 2013, Cild: 4, Sayı: 1, s101-117. (ky punim është përkthyer në shqip nga **Sindi Bilibashi** në version paksa më të shkurtuar nga origjinali, enkas për revistën Edukata Islame, S.B.).

ishte ndër intelektualët që jetoi në këtë periudhë dhe u dha rëndësi të veçantë vlerave fetare.
Mehmet Akifi ishte dëshmitar i problemeve të rënda që njerëzit dhe populli i tij po përjetonin. Ai deklaronte se mënyra më e mirë për zgjidhjen e tyre ishte uniteti dhe solidariteti. Mehmet Akif u përpoq t'iu gjente zgjidhje këtyre problemeve me predikimet e tij në hytben e Xhamisë Fatih. Ai në këto predikime theksoi rëndësinë e unitetit dhe solidaritetit, duke iu referuar temave të vëllazërisë.

Fjalët kyçe: *bashkim, unitet, nevojë, probleme, zgjidhje, vëllazëri.*

Hyrje

Mehmet Akif Ersoj ishte dëshmitar i periudhave më të vështira të Perandorisë Osmane. Ai është munduar të kontribuojë në gjendjen e vështirë që po e përjetonte Perandoria Osmane dhe njerëzit në përgjithësi. Në këtë drejtim, Ersoj e ftonte shoqërinë për të luftuar, për t'u zgjuar, për të marrë hov dhe për të jetuar në unitet e solidaritet.

Lufta Ballkanike, Lufta e Parë Botërore, Fitorja e Çanakalasë dhe Lufta Kombëtare pasuese, me të gjitha fazat e saj dramatike dhe dhimbjet e përjetuara, pa dyshim që u shprehën në librat e çmuar të Mehmet Akif Ersojt. Ai ishte ndër intelektualët e parë që e nuhati rrezikun, ishte poet i devotshëm, besimtar i sinqertë, mik i atdheut, i cili nëpërmjet librave jepte paralajmërime. Si një intelektual dhe patriot, ai shprehu në vargjet e tij të gërshetuara paqësisht dhimbjen e tokave të humbura të vendlindjes.[2] Në varrin e babait të lindur në Kosovë, Akifi thotë:

[2] Öztürkçü, İbrahim, "Hakkın Sesleri veya Mehmet Âkif'e Göre Balkan Harbi'nin Sebep ve Sonuçları", Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Ekim 2011, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayın No:3, fq. 43.

Për shkak të hallit të patruve, një popull tre milion
Pa shih si ngrihet!! Ngrihu ati im nga varri ku pushon!
Te gjallët s'vrapuan në ndihmë, të paktën ti u shkon...
Shqipëria digjet...Dhe, kësaj radhe, për tmerr![3]

Luftërat Ballkanike, të cilat filluan më 1912, shkaktuan katastrofat më të mëdha që kombi ynë nuk do t'i harrojë kurrë. Shtetet që dolën prej Perandorisë Osmane, tani vunë sytë mbi tokat e mbetura të Ballkanit. Më 1912 Serbia, Bullgaria, Greqia dhe Mali i Zi bënë disa marrëveshje për një sulm të përbashkët ndaj shtetit osman dhe për të ndarë tokat e mbetura në Ballkan.[4] Një tjetër taktikë e tyre ishte detyrimi i popullit mysliman që jetonte të ato territore që të emigronte në Anadoll.[5] Aq të mëdha ishin dhe brutale ishin krimet sa historia e Ballkanit deri sot nuk ka regjistruar të tilla. Afërsisht më shumë se tre milionë njerëz nga Ballkani (shqiptarë, turq, boshnjakë dhe tatarë) u masakruan ose u detyruan të emigrojnë.[6] Që nga viti 1913, me vargjet e tij poetike Ersoj shprehu dhimbjen, ndjenjat dhe përjetimet e emigrantëve të dëbuar nga Rumelia. Në çështjet shoqërore dhe politike me të cilat ai merrej, ofroi zgjidhje jo vetëm për problemet e Perandorisë Osmane, por edhe për gjithë botën islame.

Ersoj, ashtu si bashkëkohësit e tij, në librin e shkruar më 1913, i titulluar *"Zërat e Drejtësisë",* e kundron katastrofën ballkanike nga këndvështrimi historik, shoqëror, politik dhe individual. Sidoqoftë, ekziston një pikë tjetër ku ai ndryshon prej autorëve bashkëkohës dhe kjo është nga ana e tij fetare. Shpëtimi i vetëm që Mehmet Akif Ersoj e sheh për të gjithë botën Islame, veçanërisht për turqit, është kthimi në thelbin e Isla-

[3] Perkthimet e Vjershave të Mehmet Akif Ersoy'it jan mar nga libri "*Safata- FLETËT*" i perkthyer ne Gjuhën Shqipe nga Mithat Hoxha dhe i botuar në shtepin Botuse LOGOS, 2000.

[4] Temizer, Abidin, "Şiirsel Gerçeklikten Tarihi Gerçekliğe Balkan Uluslarının Bağımsızlık Çözümlemesi: Hakkın Sesleri", Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu, Mehmet Âkif'in Balıkesir'e Gelişinin 91. Yıldönümü Anısına, T.C Balıkesir Valiliği ve Turizm Müdürlüğü, Balıkesir, 2011, fq. 354

[5] Öztürkçü, a.g.m, fq. 46

[6] Rizaj, Skender, Kosova, Kosova, shqiptarët dhe turqit dje, sot dhe nesër, Tiranë 1993, f. 164.

mit. Prandaj Ersoj në lidhje me këtë temë në shumë prej poezive emocionuese, merrte për bazë një ajet nga Kurani dhe i jepte atij kuptim. Në titullin e poezisë ekzistonte një hadith. Gjithashtu kishte ndërthurje intelektuale midis kuptimeve të vargjeve, haditheve dhe përmbajtjes së poezive. Unifikimi i Ersojt me dispozitat e Kuranit dhe çështjet aktuale lidhet drejtpërdrejt me ideologjinë të cilës i bashkohet.[7]

Ne arrijmë ta kuptojmë se si Ersoy e sheh si zgjidhje të vetme kthimin në thelbin e Islamit, siç del në Sebilürreşad: "O popull mysliman, ju nuk jeni as arabë, as turq, as shqiptarë, as kurdë, lazë apo çerkezë. Ju jeni djemtë e kombit dhe ky është kombi i Islamit të mrekullueshëm. Nuk mund t'i shërbeni racizmit, në qoftë se nuk ia jepni lamtumirën Islamit dhe nuk mund t'i shërbeni Islamit në qoftë se adhuroni racizmin."[8]

Akifi ilustron se racizmi do ta çojë kombin drejt mjerimit:

Prej kohësh "Qytetërimi" ju është kundër, mpreh dhëmbët
Për t'ju copëtuar në fillim pastaj për t'ju gëlltitur;
Ndërsa keni shembull shqiptarët, ç'është ende
Kjo politikë e ngatërruar, kjo çështje pa kuptim?
Më duket se biri juaj nuk e njeh rrugën kah kalon…
Përzejeni, më në fund, hajdutin që ju udhëzon!
Dëgjomëni mua që po, jam shqiptar..
Skam tjetër ç'them… Vendi im i mjerë!...(Safahât, 192)

Ai shprehet se "Qytetërimi" prej kohësh është përkushtuar kundër myslimanëve dhe thotë se qëllimi i tyre kryesorë është që së pari t'i ndajnë dhe pastaj t'i gëlltisin. Ndërsa shqiptarët në këtë çështje do të jenë mësim për të gjithë. Mehmet Akif, i cili është një nga ndjekësit e idesë së Bashkimit Islam, jo vetëm që e shikon çështjen nga një këndvështrim kombëtar, por e sheh atë si një çështje të të gjithë botës islame. Islami i bëri këto bashkësi me karakteristika, të ndryshme nga njëra-tjetra, si raca, gju-

[7] Uğurcan, Sema, (1986). "Mehmed Âkif'in Şiirlerinde Savaş", Ölümünüm 50. Yılında Mehmed Âkif Ersoy, Marmara Üniv. Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, fq. 136-137

[8] Tunaya, Tarık Zafer, İslamcılık Cereyanı, Baha Matbaası, İstanbul, 1962, fq. 80.

ha, gjeografia, traditat të bashkohen e të miqësohen, si dhe gjithashtu ka sjellë eliminimin e racizmit. Sidoqoftë, këta të fundit e kanë harruar këtë dhe andaj ka pasur arsye të shumta për ndarjen midis myslimanëve.[9]

Akifi trajton dhe vlerëson një nga një propozimet për zgjidhje të nevojshme për prosperitetin e botës islame, e cila ka mbetur mbrapa Perëndimit. Për këtë, ai duke theksuar unitetin dhe solidaritetin, përdori shprehjet e mëposhtme:

"Jeta është e drejta e të gjithëve. Pra të gjitha qeniet e krijuara nga Zoti kanë të drejtën e jetës. Prandaj, ne gjithashtu kemi të drejtë të jetojmë midis qenieve të tjera të krijuara nga Zoti. Por siç e dini, të jesh i drejtë është tjetër, të thuash të drejtën është një gjë tjetër! Pavarësisht nga ndonjë e drejtë, ajo nuk i jep asnjë avantazh pronarit të saj të përfitojë derisa nuk përjetohet drejtësia. Sot kur shkoni në ndonjë gjykatë kudo në botë, nëse keni forcë, mund ta shpjegoni problemin tuaj. Përndryshe, ju nuk do të jeni në gjendje të shpjegoni as ankesat tuaja, do të qani, do të uroni mëshirën e atyre që janë atje dhe do të strehoheni në to. Kjo nuk do të ketë efekt dhe nuk do të merrni asnjë rezultat. Sot jemi duke jetuar në gjendjen e një fëmije mysliman që zvarritet në rrugë. Ndërkohë kombet e tjera përreth nesh jetojnë në komoditet. Ndërsa ne as me mënyrën më të thjeshtë nuk mund të shkojmë me anije nga Bandirma në Stamboll. Kurse ata po kalojnë nën Oqeanin Paqësor; ata zhyten në Nju-Jork dhe dalin në Hamburg. Ata këtë fuqi e kanë zotëruar si rezultat i bashkimit. Nga ana tjetër, myslimanët kanë rënë në këtë situatë si rezultat i humbjes së unitetit."[10] Nga këto shprehje kuptohet që Akifi tregon rrugën që myslimanët të veprojnë në unitet dhe solidaritet sa më shpejt që të jetë e mundur për të eliminuar këtë situatë të zymtë.

Akif Ersoj u përpoq të tërhiqte vëmendjen ndaj racizmit dhe nacionalizmit, që ishin faktorë në prishjen e këtij unioni dhe e shprehu këtë në *Sebilürreşad* me deklaratat e mëposhtme: "Në të vërtetë, ka kaq shumë

[9] Çetin, Nurullah, Empreyalizme Direnen Türk: Mehmet Âkif Ersoy, Akçağ Yayınlar, Ankara, 2012, fq. 129.

[10] Ersoy, Mehmed Âkif (1968), Kur'ân-ı Kerim'den Ayetler (Meal – Tefsir) Mev'izeler (Vaaz'lar), derleyen ve yayınlayan: Suat Zühtü Özalp, Sevinç Matbaası, Ankara, fq. 158

kombe, raca, gjuha, mjedise, zakone të ndryshme me njëra tjetrën, por në fund Islami, duke eliminuar nacionalizmin dhe racizmin, arriti t'i bashkonte myslimanët me njëri-tjetrin. Mirëpo, kohët e fundit, ne myslimanët nuk kemi qenë në dijeni të kësaj të vërtete. Ndarjet të pafundme kanë ardhur mes nesh. Në rregull! Cila është lidhja midis të gjithave? Lidhja fetare! Sepse deri tani, në saje të kësaj lidhjeje, ne kemi jetuar si vëllezër"[11] dhe kemi deklaruar se më e rëndësishmja nga shkaqet e shumta të katastrofës që po kalon bota islame është nacionalizmi.

Akifi e shihte nacionalizmi racor si kërcënimin dhe rrezikun më të madh që shkaktoi ndarjen dhe copëtimin e perandorisë.

Paska në myslimanllëk përçarje?
Pejgamberi e mallkon idenë e kombësisë.
Armiku më i madh, copëtimi i shpirtit profetik.
I humbtë emri sharlatanit që e futi në islam! (Safahat,192)

Arnold Toynbe vite më vonë, duke i dhënë të drejtë Akifit, pohoi: "Në të vërtetë, nacionalizmi është një lojë në të cilën bien pre myslimanët; për shumicën dërrmuese të Islamit pasojë e nacionalizmit do të jetë shpërndarja në turmën proletare të botës perëndimore."[12] Ekuivalenti i vërtetë i këtyre shprehjeve është se Perëndimi bëri që bota Islame së pari të dobësohej dhe më pas të rrëzohej me nacionalizmin e bazuar në racë. Sipas Akifit zgjidhja e vetme për të dalë nga kjo situatë është "dorë për dore, kokë për koke, gjithmonë duke eliminuar grindjet, ligësitë, frigjizmin, komitetet dhe një mijë arsye të tilla të ndarjes." Ne do të punojmë së bashku. Sepse bota sot, stili i jetës në botë, ka ndryshuar plotësisht. Asgjë nuk bëhet dhe nuk fitohet duke punuar vetëm."[13]

[11] Kara, İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Kitabevi Yay, İstanbul, 1997, fq. 488.

[12] Arnold Toynbee, "Medeniyet Yargılanıyor", Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 186, Aktaran; Necati Demir; "Mehmet Âkif'in Milli Birlik ve Bütünlük Bilincini Günümüzde Okumak", Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu, Ekim 2011, fq. 217-139

[13] Kara, İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Dergah Yayınları, İstanbul, C.I, fq. 501-502

Ersoj mendon se uniteti fetar është një element i fuqishëm që i bashkon kombet e racave dhe të kulturave të ndryshme e është thelbësor për vazhdimin e unitetit dhe integritetit të Perandorisë Osmane. Politikat "ndaj, copëto dhe shkatërro" të Evropës dhe Rusisë gjatë shekujve të 19 dhe të 20-ë filluan të luanin një rol ndikues në Perandorinë Osmane. Për më tepër, autoriteti qendror u trondit për shkak të parullave të nacionalizmit dhe rebelimeve gjatë kësaj periudhe. Në këtë kontekst, Akifi është kundër "mendimit racor" të bazuar në parimin e epërsisë së kombeve. Kundërshtimi i Ersojt ndaj racizmit buron nga dy arsye: së pari, ai mendon se ky kuptim është i papajtueshëm me Islamin. E dyta është ideja se ky kuptim do të thyejë politikisht botën Islame dhe do ta bëjë atë një kafshatë të lehtë përpara Evropës.[14] Duke menduar se Perandoria Osmane do të shpërbëhej për arsye të tilla, Ersoj e dinte se armiku do të përfitonte nga mosmarrëveshjet brenda vendit, ndaj dëshironte ta parandalonte këtë. Politika e armikut që dëshiron të marrë në dorë vendin është të shkatërrojë rendin duke shkaktuar trazira:

"Ndërsa islami ju duhet për tju mbajtur të lidhur bashkë
Mjaftë ngushtë, mjaftë shëndoshë,
Se kuptova, s'mundem ta kuptoj
Se si ju hyri në tru ndjenja për t'u ndarë e copëtuar
A djalli jua shtiu në mendje idenë e kombësisë?
Ideja e kombësisë është tërmeti që do ta shembë nga themelet
Islamin që e mban të bashkuar nën një kombësi
Kaq shumë kombësi të dalluar nga njëri tjetri.
Harrimi i kësaj dhe për një çast, është humbje për jete!
Me shqiptarizëm, me arabizëm ky komb nuk ecën dot,
As politika e fundit e quajtur 'turqizëm'!...
Si një familje Krijuesi ju ka krijuar…
Fshijeni, atëherë, shkakun që ju ndan, për t'ju veçuar
Sa e keni këtë çështje në dorë, ndryshe Zoti na ruajttë,

[14] Kılıç, Ahmet Faruk, Milli Yürek Mehmet Âkif Ersoy'un Din ve Toplum Anlayışı, Değişim Yayınları, İstanbul, 2008, fq. 178.

Të huajt kanë për t'u bërë zot të vendit pa u vonuar…
Sado të thonë etërit, "Kalaja merret nga brenda",
Askush s'ua vë veshin, populli i ndjerë, i shurdhuar!
Jo vetëm një shtet Islam është i shkatërruar,
Të gjithë, për shkak të së njëjtës politikë hynë në varr.
Nuk hynë dushmani në një komb pa hyrë intriga më parë,
Se shpon dot topi nëse zemrat rrahin së bashku në një herë!
Lëreni qeveritë e vjetra, këto që janë në shesh mjaftojnë
Nëse ka njerëz që shohin e nxjerrin mësim
Ja, shkuan Maroku, Algjeria, Tunizia
Ja dhe Iranin duan tani ta copëtojnë …" (Safahat,161-162)

Sipas Akifit, Islami është feja e unitetit. Në një hadith që ai e vë si titull në një nga poezitë e tij[15], thuhet se nëse njerëzit largohen nga bashkimi ose uniteti dhe përqafojnë idenë e një fisi, ata të gjithë do të pësojnë fatkeqësi, do të qëndrojnë larg ndihmës së Zotit dhe shpatat e armikut do të ndjekin kokat e tyre.

Mehmet Akifi gjithashtu u flet myslimanëve nën administrimin e Perandorisë Osmane. Në atë periudhë Maroku, Algjeria, Tunizia dhe Egjipti dolën nga sundimi osman. Shtetet perëndimore, veçanërisht Britania, ishin të vetëdijshme për ekzistencën e naftës në Lindjen e Mesme. Ndërsa armiku punonte për ndarjen e Sirisë, Irakut, Arabisë Saudite dhe shqiptarëve nga Perandoria Osmane. Në vendet Perëndimore ekzistonte akoma frika[16] e një Turqie me zotërim të lartë të gazit. Për më tepër, Ersoj e sheh mbijetesën e Qeverisë Osmane si një burim force për myslimanët e tjerë në botë. Sepse një shtet i fortë, i pavarur dhe mysliman do të mbronte të drejtat e myslimanëve të tjerë dhe do t'i mbështeste ata.

[15] Üçüncü manzumenin başındaki hadisin meali şöyledir: "Nizar evladı: Yetişin ey Nizar oğulları! Yemenliler de: Yetişin ey Kahtan oğulları! dedi mi, hemen tepelerine felaket iner, hemen Allah'ın nusreti üzerilerinden kalkar; hepsine birden de kılıç musallat olur." (Safahât, 181)

[16] Yetiş, Kâzım, Mehmet Âkif'in Sanat-Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1992, fq. 169.

Unë besoj se vetëdija e Mehmet Akifit për unitetin dhe integritetin kombëtar duhet të kuptohet si vullnet për të jetuar së bashku rreth një identiteti të përbashkët, që përcakton pikëpamjet e botës dhe ato jetësore të elementeve të ndryshme që përbëjnë një shoqëri. Mehmet Akifi e sheh këtë identitet të sipërm si Islam. Elementet e këtij koncepti janë identitete fetare të komuniteteve myslimane, por mund të jenë turq, arabë, persë, indianë, afganë, taxhikë, kazakë, turkmenë, kirgizë, kurdë, çerkezë, shqiptarë, boshnjakë, maqedonas, malazias, njerëz me ngjyrë etj., ama të cilat kanë pikëpamje të përbashkëta të botës dhe jetës, të cilat zbulojnë unitetin përfshirës dhe atë emocional. Prandaj Mehmet Akifi e përshkruan racizmin si më poshtë:

Ti sikur ishe mysliman, ç'tu desh kombësia?
Të mbaheshe fort si mysliman!
"Shqipëri" çdo të thotë? A ka vend në Sheriat?
Pretendim për kombësi s'është tjetër veç mohim! (Safahat 192)

Sipas Mehmet Akifit, uniteti dhe integriteti duhet të jetë për myslimanët: *"O besimtarë! Mos zgjidhni për miq dhe këshilltarë të afërt njerëz të tjerë jashtë gjirit tuaj; ata nuk ngurrojnë që t'ju bëjnë dëm. Ata dëshirojnë që të vuani. Urrejtja shfaqet në gjithçka që del prej gojës së tyre, kurse ajo që fshehin në zemrën e tyre, është edhe më e madhe. Ne jua kemi shpjeguar vargjet (e Kuranit), nëse jeni njerëz që kuptoni."* (Al-i Imran 118).[17] "Ata që nuk janë mes jush përpiqen t'ju dëmtojnë duke ju shkaktuar ligësi. Gjithashtu duke përdorur edhe ajetet ata nuk do të kursejnë asgjë nga punët e këqija që mund t'ju bëjnë". Mehmet Akif Ersoj e pa unitetin dhe integritetin e kombit në fenë Islame. Prandaj, ai u shpreh se Islami bashkoi shumë grupe etnike dhe e bëri atë një komb të fortë, prandaj ai dënoi dhe kritikoi me forcë ndjenjën e racizmit që prishi këtë unitet. Në këtë mënyrë, ai i fton myslimanët në unitetin islam dhe i paralajmëron njerëzit të jenë kundër rreziqeve të tilla si trazira, ligësi dhe

[17] Kara, İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Cilt I, Dergah Yayınları, İstanbul; Mehmet Âkif Ersoy, Nasrullah Kürsüsünden Türk Milletine Hitap" Cilt I. fq. 496- 497

përçarje. Predikimi i Mehmet Akifit në Xhaminë historike Nasrullah, në Kastamonu, më 19 nëntor 1920, flet për këtë çështje: "Kombet nuk shkatërrohen nga topi, pushka, forca të blinduara, ushtritë, aeroplanët dhe armët. Kombet e mëdha shkatërrohen vetëm kur uniteti dhe lidhjet midis tyre prishen dhe këtë arrijnë ta kuptojnë kur e përjetojnë vetë... Nëse shikojmë historinë e Islamit, do të shohim se pa marrë parasysh sa shtete myslimane u dogjën në jug, veri, lindje dhe perëndim, ata të gjithë i dhanë lamtumirë pavarësisë së tyre për shkak të grindjeve, ligësive, përçarjeve, opozitave dhe ranë nën robërinë e kombeve të tjera. Paraardhësit tanë na lanë si trashëgimi tokat më të pasura në botë, duke na dhënë klimë dhe vende të mëdha që ata e lanë me gjakun e tyre dhe jetën e tyre. Le të themi se po përpiqeshim të shpëtonim nga shumë armiq dhe ndoshta ashtu të shkatërruar mund të gjenim një shtëpi, ose një copë vendi për të jetuar ose për t'u strehuar. Por hapni sytë mirë, nuk ka asnjë vend që mbetet pas nesh për të akomoduar fenë tonë, besimin tonë, nderin tonë, familjen tonë. Zoti na ruajt, ky vend i fundit mysliman do të shkelet, nëse vazhdojmë të luftojmë njëri-tjetrin, duke besuar në marifet e armiqve dhe gënjeshtrat e tyre."[18]

Pikat që duhet të merren parasysh për Bashkimin e Unitetin tonë, sipas Mehmet Akif Ersojit

Gjatë gjithë jetës së tij, Ersoj është marrë me çështjet e komunitetit. Qëllimi i jetës së tij ishte analizimi i situatës së shoqërisë në një mënyrë perfekte për të gjetur zgjidhje për situatën që ekzistonte. Në punimet e tij, ai u përqendrua në arsyet dhe faktorët e prapambetjes, depresionit dhe degjenerimit në shoqëri, kërkoi mjete dhe mendoi masat për zhvillimin tonë dhe eliminimin e kësaj gjendjeje. Ne i shohim këto mjete shërimi dhe masash në veprat e tij.

[18] Bu vaaz, Sebilü'r-Reşad dergisinin 25 Kasım 1920 tarihli 464. sayısında yer almaktadır, Çapan, Funda "Mehmet Âkif Ersoy'da Birlik ve Beraberlik Fikri, Mehmet Âkif'in Milli Birlik ve Bütünlük Bilincini Günümüzde Okumak", Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayın No:3, Ekim 2011, fq.103

1. Së pari, ai gjen përpjekjen për t'i bërë myslimanët të kenë besim të pastër. Për këtë arsye e konsideron të nevojshme që shoqëria të largohet nga besëtytnitë dhe të jetojë në përputhje me burimet kryesore të Islamit. Në lidhje me këtë, Akifi thotë: "Rezultati i keq i njohjes së punës së fesë përmes imitimit, sepse besimet, devotshmëritë dhe lutjet tona janë bërë një shumë e besëtytnive, një koleksion bidati, që u trashëgua brez pas brezi duke formuar dy, tre ose shumë besëtytni. E kemi të vështirë ta kujtojmë lehtë formën autentike të fesë! ... Pjesëtarët e një kombi që imitojnë fenë, imitojnë botën, zakonet, përshëndetjet, rrobat, fjalën, gjithçka, do të thotë që imitojnë qeniet njerëzore dhe do të thotë se ata nuk mund të krijojnë një shoqëri të shëndoshë dhe për këtë arsye ata nuk mund të vazhdojë ekzistencën."[19]

Akifi gjithashtu u drejtohet zjarrvënësve:

O të pafismë o të paatdhe, o të poshtër ngatërrestarë,
Populli ka një fe, ka një nder që qëndron në këmbë!
Tashti radhën e kanë këto… të digjen dhe këto; këtë doni ju?
Gjithë bota myslimane doni, të bëhet copë copë? (Safahât, 193)

2. Akifi në veprat e tij merret edhe me çështje të tilla, si zhvillimi i arsimit për shërimin e shoqërisë, vlerësimi i vlerës së shkencës, dhënia e rëndësisë për edukimin e shkencave pozitive dhe zhdukja e injorancës. Ai situatën në të cilën kanë rënë vendet islamike e lidh ngushtë me injorancën:

Burimi i fatkeqësisë, pa asnjë dyshim është injoranca jonë
Dhe shërimi i kësaj të keqeje bëhet vetëm me shkollë (Safahat, 258)

Akifi besonte se e vetmja mënyrë për të dalë nga kjo situatë mund të ishte përmes arsimit dhe shkencës. Ai u përpoq të zbulonte rëndësinë e shkencës dhe të keqen e injorancës me shpjegimet vijuese: "Arsim, Arsim!... Nuk ka zgjidhje tjetër për ne; Nëse duam të jetojmë, para së gji-

[19] Kara, İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Kitabevi Yay., İstanbul, 1997, fq. 467

thash, duhet të përqafojmë arsimimin. Në botë me arsimin, në fe me arsimim, në ahiret me arsimim, të gjitha dhe gjithçka mund të arrihet vetëm me arsimin."[20]

Ai dëshiron të përfitojë nga përparimi i civilizimit perëndimor, veçanërisht nga teknologjia e tyre.[21] Ai bëri deklaratat e mëposhtme në kursin Süleymaniye:

Merrni nga Perëndimi dijen artin e tij
Dhe jepini përpjekjes suaj po atë shpejtësi.
Sot, më në fund s'mundet të jetosh pa këto. (Safahat fq. 178)

3. Në veprat e tij, Akifi po ashtu kërkon që të hiqen pengesat për krijimin e unitetit në shoqëri dhe deklaron se ai është në favor të unitetit në botën Islame si dhe në Anadoll. Ai thotë, "Përgjigjja më e mirë për t'u dhënë atyre që kanë synuar pavarësinë dhe të ardhmen tonë është përqafimi i unitetit dhe solidaritetit."[22] Sipas tij, është për të ardhur keq që bota islame është afër ndarjes dhe copëtimit, ndërkohë që e gjithë bota do të bashkojë forcat. Uniteti dhe integriteti ynë është aq i rëndësishëm saqë njerëzit që jetojnë në këto toka duhet ta sigurojnë këtë unitet pavarësisht nga feja, gjuha, apo raca. Ne e kuptojmë nga Ersoj se largimi nga uniteti do të thotë të lëmë mënjanë besimin dhe fenë.[23]

Në s'daç të ndordhësh, në s'paç qëllim të humbësh pa gjurmë,
Mos e sulmo islamin duke kërkuar të shpërndahet kjo bashkësi!
Dhe në u largofsh nga besimi, mos u ndaj nga populli yt.
Dëgjo, është një e vërtetë që s'mund të hidhet poshtë"

[20] Kara, İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Kitabevi Yay., İstanbul, 1997, fq. 481.

[21] Doğan. Mehmet, Mehmet Âkif, Türkiye'de Modernleşme ve Gençlik, Türkiye Yazarlar Birliği, Ankara, 2007, s. 192.

[22] Canım, Rıdvan & Çalık, Etem, Mehmet Âkif Ersoy Hayatı-Sanatı-Eserleri, Bayrampaşa Belediyesi Kültür ve Eğitim Yayınları, İstanbul, 1997, fq. 108.

[23] Polat, A. Fetih, "Mehmet Âkif'in Milli Mücadelede Dini Metinleri Kullanma Biçimi", Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, Mehmet Âkif Ersoy Üniversitesi, Ankara, 2008, fq. 280.

'Ndarja nga populli të, nga Zoti ndarje do të thotë!
Se kur e le besimin dhe e lartëson mohimin në vend të tij,
Të vjen shkatërrimi' fundja individi është shkatërruar e bërë trokë!
Pa shih rreth teje kombet që janë si një trup i vetëm,
Mëso ç'është bashkimi, nga bashkimi i tyre merr mësim!
(Safahat s.382)

Është domethënëse që në vitet e fundit të Perandorisë Osmane, Akifi e pa Anadollin si bastionin e fundit të botës islame dhe banorët e kësaj gjeografie si përfaqësuesit më të rëndësishëm të botës islame. Ai e shpreh këtë në poezinë e tij me titullin "Karagün Dost":

Islamin përçarjet, e dogjën e përvëluan
Vëllai, dashur pa dashur vrai vëllanë!
Jeta iku, vatani iku, thika preku mbi fenë,
Por atëherë u shkund dhe u zgjua menjëherë.
Pa shi:. Sot edhe jeta e saj është, edhe gjaku i saj!
Ndërsa vëllazërimi po rrit unitetin mijëra copë copë,
Lidhjet e përjetshme gjetën forcë,
Edhe sikur të sulmojnë dyzet ushtri kryqëtarësh krahpërkrah,
Katërqind milionë vetë s'bien rob, më beso!. (Safahat s. 447)

Ajetet e Kuranit, të frymëzuara nga këto poezi, ishin vargje që frymëzuan besimtarët[24]; sepse e vetmja mënyrë për të dalë nga tunelet e errëta të epokës, sipas tij, ishte përmes unitetit të Islamit. Kurani dhe Synneti ishin dy burimet e qëndrueshme që duheshin mbajtur fort për të arritur këtë unitet.[25]

[24] "Rabbinin rahmetinden sapıklardan başka kim ümit keser."(Hicr 15/56), "Bir kere de karar verip azmettiğin zaman, artık Allah'a tevekkül et. Muhakkak ki Allah, tevekkül edenleri (Allah'a güvenenleri) sever".(Al-i İmran 3/159).

[25] Polat, A. Fetih, a.g.m., Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, Mehmet Âkif Ersoy Üniversitesi, Ankara, 2008, fq. 272.

4. Partitë, komitetet, duhet të heshtin tani. Sot të gjithë së bashku duhet ta mbrojmë vendin me mish e me shpirt. Nuk duhet të jem kurrë pesimistë. Ne duhet të jemi të sigurt se nëse punojmë shumë, nëse heqim dorë nga copëtimi mes vete, do të shpëtojmë atdheun tonë Islamin.[26]

Prandaj fillon te kombet asgjësimi i moralit,
As komb shpëton, as ndjenjë kombëtare, as pavarësi!
Mos ju duket lodër, morali kombëtar është shpirti kombëtar:
Falimenti i tij është vdekja më e frikshme, është vdekja... (Safahat, 267)

Akif Ersoj shprehet se imperializmi ka dominuar botën islame dhe e ka varfëruar atë, duke eliminuar marrëdhëniet shpirtërore midis tyre. Një nga metodat e tij për të vlerësuar politikën koloniale të Perëndimit është të vendosë kritikat e tij mbi një bazë racionale dhe të paraqesë shembuj të anës së saj materiale. Këtu ai shpjegon se fuqitë imperialiste duan të mbjellin farën e mosmarrëveshjes dhe ligësisë midis myslimanëve dhe të eliminojnë unitetin dhe solidaritetin e tyre, të parandalojnë rezistencën e tyre. Për këtë arsye, ai thotë se myslimanët kanë nevojë për ndihmë dhe besëlidhje.

Përfundim

Siç mund të shihet, Mehmet Akif Ersoj dëshiron të përfitojë nga avantazhet e unitetit të besimit, unitetit të emocioneve, unitetit të qëllimeve dhe ndërgjegjes. Sepse, sipas tij, ruajtja e unitetit dhe bashkimit është një burim i madh fuqie. Teksa u kujton lexuesve të tij vlerat materiale dhe shpirtërore, ai nuk dështon gjithashtu ta kultivojë besimin.

Akifi dëshiron që myslimanët të arrijnë unitetin brenda kornizës së këtij besimi, brenda kritereve të Kuranit dhe Sunetit. Përveç kësaj, myslimanët nuk kanë zgjidhje tjetër. Akifi, duke sjellë ajete nga Kurani dhe Suneti, u përpoq të iluminonte njerëzit për këtë çështje. Këtë e vërteton

[26] Timurtaş, Faruk Kadri, Mehmet Âkif ve Cemiyetimiz, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara,1987, fq.122

më së qarti në udhëzimet e tij nëpër poezitë, shkrimet, predikimet e dhëna. Për të arritur këtë unitet, para së gjithash, është e nevojshme që në mesin e myslimanëve të sigurohet drejtësia absolute. Dhe e vetmja mënyrë për të dalë nga kjo është që myslimanët të arrijnë unitetin sipas parimeve të Kuranit. Gjithashtu ai deklaroi se interesat e çdo individi, bashkësie ose kombi nuk duhet të dilnin në pah vetëm për ta arritur këtë qëllim, por theksoi që të drejtat dhe interesat e të gjithëve duhet të trajtohen në mënyrë të barabartë. Dhe nëse këto parime nuk ndiqen, nuk është e mundur të arrihet uniteti islam, deklaron Ersoj.

Akifi argumentoi se feja e Islamit urdhëron avancimin e shkencës dhe punës. E rëndësishme është që të ruhet fryma e fesë dhe Islami të trashëgohet te brezat e ardhshëm:

Duke marrë frymëzim drejtpërdrejt nga Kurani
Kjo s'bëhet me pretendime boshe, por kërkon me dituri
(Safahat, fq. 378)

Si përfundim, sipas Akif Ersojt, feja islame ka fuqinë të korrigjojë strukturën negative të shoqërisë. Në mënyrë që feja të përmbushë këtë funksion, ajo përcakton se hendeku midis mendimtarëve dhe njerëzve duhet të eliminohet, se duhet të ketë një dialog dhe unitet të mirë midis tyre. Pasi të plotësohen këto kushte, nuk do të ketë më asnjë arsye që myslimanët të mos bashkohen.

Literatura:

- Çapan, Funda, Mehmet Âkif Ersoy'da Birlik ve Beraberlik Fikri, Mehmet Âkif'in Milli Birlik ve Bütünlük Bilincini Günümüzde Okumak, Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu, Ekim 2011.
- Ersoy, Mehmet Akif, "Nasrullah Kürsüsünden Türk Milletine Hitap" Cilt I.
- Ersoy, M. Â, Kur'ân-ı Kerim'den Ayetler (Meal - Tefsir) Mev'izeler (Vaaz'lar), Derleyen ve Yayınlayan: Suat Zühtü Özalp, Ankara, Sevinç Matbaası, 1968.
- Kara, İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Kitabevi Yay, İstanbul, 1997.
- Kara, İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Cilt I, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Kılıç, Ahmet Faruk, Milli Yürek Mehmet Âkif Ersoy'un Din ve Toplum Anlayışı, Değişim Yayınları, İstanbul, 2008
- Mehmet, Doğan, Mehmet Âkif, Türkiye'de Modernleşme ve Gençlik, Türkiye Yazarlar Birliği, Ankara, 2007.
- Necati, Demir, Mehmet Âkif'in Milli Birlik ve Bütünlük Bilincini Günümüzde Okumak, Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu, Ekim 2011.
- Nurullah, Çetin, Empreyalizme Direnen Türk: Mehmet Âkif Ersoy, Akçağ Yayınlar, Ankara, 2012.
- Polat A. Fetih, Mehmet Âkif'in Milli Mücadelede Dini Metinleri Kullanma Biçimi, Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, Mehmet Âkif Ersoy Üniversitesi, Ankara, 2008.
- Ridvan, Canım ve Çalık, Etem, Mehmet Âkif Ersoy Hayatı-Sanatı- Eserleri, Bayrampaşa Belediyesi Kültür ve Eğitim Yayınları, İstanbul, 1997
- Riza, Skender, Kosova, shqiptarët dhe turqit dje, sot dhe nesër, Tiranë, 1993.
- Temizer, Abidin, Şiirsel Gerçeklikten Tarihi Gerçekliğe Balkan Uluslarının Bağımsızlık Çözümlemesi: Hakkın Sesleri, Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu, Mehmet Âkif'in Balıkesir'e Gelişinin 91. Yıldönümü Anısına, T.C Balıkesir Valiliği ve Turizm Müdürlüğü, 2011.
- Timurtaş, Faruk Kadri, Mehmet Âkif ve Cemiyetimiz, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.
- Toynbee, Arnold, Medeniyet Yargılanıyor, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1991.
- Tunaya. Tarık Zafer, İslamcılık Cereyanı, Baha Matbaası, İstanbul, 1962.
- Uğurcan, Sema, "Mehmed Âkif'in Şiirlerinde Savaş", Ölümünüm 50. Yılında Mehmed Âkif Ersoy, Marmara Ünv. Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1986.
- Yetiş, Kazım, Mehmet Âkif'in Sanat-Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.

Faik MIFTARI

POPULLSIA NË PRIZREN GJATË SHEK. XVI

Abstrakt

Duke ditur karakterin e Perandorisë Osmane si shoqëri multietnike, multikulturore, multifetare, regjistrimet e popullatës janë kryer në bazë të përkatësisë fetare të banorëve të saj, myslimane, krishtere dhe hebraike. Ky regjistrim i popullatës sipas përkatësisë fetare e jo kombëtare ka qenë i logjikshëm, pasi lindja apo krijimi i kombeve moderne filloi të paraqitej në fund të shekullit XVIII, pas revolucionit borgjez francez të vitit 1789.

Perandoria Osmane e ka parë të arsyeshme të mbajë regjistrime të hershme për nevojat e saja organizative, administrative, arsimore, ushtarake, e në kuadër të saj edhe atë të regjistrimit të taksapaguesve gjatë periudhave të ndryshme kohore, nga të cilat, studiuesit dhe hulumtuesit e kësaj perandorie kanë mundur të nxjerrin shënime më të përafërta të numrit të popullsisë gjatë periudhave të ndryshme kohore.

Fjalët çelës: *Perandoria Osmane, defterët, sanxhaqet, popullata, mëhallët, Prizreni, etj.*

Hyrje

Në këtë punim do të trajtojë popullsinë e qytetit të Prizrenit gjatë shekullit XVI-të me theks të posaçëm atë gjatë regjistrimit të kryer në vitin 1571.

Gjatë periudhës së ish Perandorisë Osmane, përveç defterëve të fushave të ndryshme, janë mbajtur edhe defterët për regjistrimin e taksapaguesve, duke u nisur nga fshatrat, nahijet, kasabatë, kazatë, sanxhaqet e deri në vilajete, nga të cilët kronistët, hulumtuesit dhe studiuesit kanë nxjerrë edhe numrin e përafërt të popullsisë gjatë periudhave të ndryshme kohore të ekzistimit gjashtëshekullor të Perandorisë Osmane.

Gjatë kësaj periudhe, duke ditur karakterin e Perandorisë Osmane si shoqëri me përbërje multietnike, multikulturore, multifetare e si rrjedhojë e saj, regjistrimet e kryefamiljarëve janë kryer sipas përkatësisë fetare të banorëve të saj; myslimane, krishtere dhe hebraike. Ky regjistrim i popullatës sipas përkatësisë fetare e jo kombëtare ka qenë i arsyeshëm, pasi lindja apo krijimi i kombeve bashkëkohore filloi të paraqitej në fund të shekullit XVIII, pas revolucionit borgjez francez të vitit 1789. Nuk është që nuk ka pasur kombe përpara kësaj, por më tepër kanë qenë të njohura dhe të përcaktuara si grupe etnike apo fise të ndryshme, të cilat kanë banuar dhe jetuar në krahina të ndryshme të Perandorisë Osmane, ndërsa vetë Perandoria Osmane nuk është veçuar nga perandoritë tjera të asaj kohe apo edhe të periudhave të mëhershme, që nuk karakterizoheshin sipas përkatësisë kombëtare, por kryesisht sipas përbërjes fetare të popullatës.

Këtë karakter Perandoria Osmane e ka ruajtur gjer në fund të ekzistimit të saj dhe se tek pas revolucionit xhonturk të vitit 1908 doli në shesh elementi kombëtar turk, i cili si rrjedhojë në mënyrë automatike shfaqi në sipërfaqe edhe kombet tjera përbërëse të Perandorisë Osmane, sikurse që ishin arabët, kurdët, shqiptarët, boshnjakët etj. Thirrja dhe angazhimi pas vitit 1908 të përkatësisë kombëtare turke, duke lënë anash apo në prapavijë elementin fetar ishte një prej shkaqeve që e përshpejtuan shkatërrimin dhe shuarjen e Perandorisë Osmane si një superfuqi e cila ekzistoi plot 623 vjet në tri kontinente të botës: Azi, Afrikë dhe Evropë.

Perandoria Osmane ka qenë një shtet në të cilën elementi fetar ka pasur ndikim të madh, porse popullata myslimane dhe ajo jomyslimane kanë bashkëjetuar shekuj me radhë duke qenë të lirë të ushtrojnë dhe praktikojnë lirshëm bindjet dhe ritet e tyre fetare, dhe se ajo banorët e saj nuk i ka veçuar sipas përkatësisë kombëtare, por vetëm sipas përkatësisë fetare të tyre.

Perandoria Osmane që nga fillimi i ekzistimit të saj, e veçanërisht pas zgjerimit të saj territorial në Azi, Afrikë dhe Evropë, si nevojë imediate pas ndarjeve territoriale në ejalete, sanxhaqe, kaza, nahi, e pa të arsyeshme të mbante shënime të ndryshme për nevojat e saja organizative, administrative, arsimore, ushtarake. Në kuadër të saj ishte edhe regjistrimi i taksapaguesve gjatë periudhave të ndryshme kohore, nga të cilët mund të nxjerrin edhe shënime të përafërta të numrit të popullsisë gjatë periudhave kohore, kuptohet gjithmonë duke pasur për bazë karakterin fetar të përbërjes së popullatës së saj.

Punimi përmban këta nënkapituj: abstrakti, hyrja, defterët (regjistrat) e sanxhaqeve të Kosovës gjatë shek. XVI, Popullsia e sanxhakut të Prizrenit gjatë shek. XVI, Popullsia e Prizrenit sipas defterëve (regjistrave) gjatë shek. XVI, Popullsia e Prizrenit sipas defterit (regjistrit) të sanxhakut të Prizrenit të vitit 1571, përfundimi dhe bibliografia.

Defterët (regjistrat) e sanxhaqeve të Kosovës gjatë shek. XVI

Me zgjerimin e territoreve drejt Rumelisë (Ballkanit) në fund të shek. XIV dhe në fillim të shekullit XV, Perandoria Osmane si nevojë imediate për nevojat e saja administrative, ushtarake, ekonomike, financiare kreu ndarjet administrative në njësi më të vogla administrative për të pasur një qeverisje sa më të suksesshme.

Në fillim ndarjet administrative të Perandorisë Osmane ishin kryer në bazë të administrimit ushtarak, të quajtura zona kufitare ushtarake (krajishta), që përbëheshin nga vilajetet. Si zonë kufitare (krajishte) e parë në Ballkan ishte ajo e Shkupit, e themeluar pas pushtimit të Shkupit në vitin 1391, në krye të së cilës ishte Jigit bej Pasha, zonë e administrimit ushtarak e cila më vonë u zgjerua dhe u quajt zona e Shkupit - Bosnjës, e që

përfshinte pjesët e territorit të sotëm të Maqedonisë, të Kosovës, të Sanxhakut dhe të Bosnjës.[1]

Zonat kufitare ishin të përbëra prej njësive me te vogla administrative qe quheshin vilajetet. Në territorin e tanishëm të Kosovës, pasi përfundimisht ra nën pushtimin e Perandorisë Osmane në vitin 1455, ishin formuar këto njësi administrative: vilajeti i Pashtrikut, i Vëllkut, Prishtinës dhe Zveqanit.

Me zgjerimin dhe përhapjen e Perandorisë Osmane u kryen edhe regjistrimet para të vendbanimeve dhe kryefamiljarëve taksapagues. Kjo filloi në kohën e sulltan Mehmedit I, pas vitit 1415 dhe sulltan Muratit II, pas vitit 1431. Defterët (regjistrat) e parë në Kosovë, të njohura dhe të ruajtura ishin ai i vilajetit të Pashtrikut, në vitin 1452-53, dhe i vilajetit të Vëllkut, i vitit 1455.[2]

Pas rënies definitive të Kosovës në vitin 1455 nën pushtetin osman, pësuan edhe ndryshime në organizimin administrativ të Perandorisë Osmane, me ç'rast u themeluan dy ejalete të mëdha, ejaleti i Rumelisë dhe i Anadollit. Ndërsa ejaletete ishin të ndara në njësi më të vogla administrative të quajtura sanxhaqe, e këto në njësi edhe më të vogla administrative, të quajtura nahije dhe kaza.

Territori i Kosovës së sotshme gjatë shekujve XV-XVI ishte i ndarë në mes të sanxhaqeve të themeluara nga administrata osmane, e ato ishin: sanxhaku i Vuçitërnës, Prizrenit, Shkupit, Dukagjinit dhe Shkodrës.[3]

Edhe pse defterët osmanë janë hartuar për qëllime tjera, pikësëpari atë të regjistrimit të taksapaguesve, ato përveç tjera ofrojnë shënime dhe të dhëna të drejtpërdrejta mbi çështje të ndryshme sa i përket strukturës etnike të viseve dhe krahinave të caktuara të Perandorisë Osmane. Materiali onomastik e veçanërisht antroponimik na mundëson hulumtime në këtë

[1] Татјана Катић, "Вилајет Пастриц (Паштрик) 1452/53. године", *Мешовита грађа (Miscellanea)* XXXI (2010): 39-74.

[2] Po aty.

[3] Iljaz Rexha, "Kosova para dhe gjatë periudhës osmane të shekujve XV dhe XVI", *VJETARI,*nr.47-48, Prishtinë, 2012, fq.177-204.

drejtim në bazë të cilave në aspektin objektiv mund të arrihen rezultate të rëndësishme nga shumë fusha të asaj periudhe të kaluar historike.[4]

Arkivat osmane, e në kuadër të tyre defterët kadastralë, kanë një rëndësi të shumëfishtë historike, pasi që nga to ka mundur të ndriçohet edhe përafërsisht përkatësia etnike e popullatës së atëhershme të Kosovës. Këto burime historike kanë kontribuar për ta hedhur poshtë tezën e historiografisë së caktuar serbe se "shqiptarët e kanë populluar Kosovën pas luftërave austro-osmane të viteve 1683-1699". Përmbajtja e defterëve osmanë e vërteton tezën e studiuesve objektivë se shqiptarët nuk i solli dhe i vendosi në Kosovë dhe në trojet tjera shqiptare Perandoria Osmane, por shqiptarët ishin të pranishëm në këto troje shekuj me rrallë, duke jetuar me shekuj nën pushtetin bizantin, bullgar e serb, dhe se me depërtimin e Perandorisë Osmane në Rumeli (Ballkan) ata e kanë pranuar Islamin në shumicë, por e kanë ruajtur substancën e vet kombëtare dhe nuk janë shpërngulur nga trojet e tyre në të cilën kanë jetuar.[5]

Nga të dhënat onomastike që përmbajnë defterët kadastralë osmanë gjatë shekujve XV-XVII vërtetohet se shqiptarët që jetonin në Kosovë dhe trojet tjera shqiptare ishin të ndarë në dy fe, atë krishtere me shumicë të ritit ortodoks dhe në pakicë të ritit katolik. Me pranimin e fesë islame nga popullata shqiptare e atëhershme krishtere, sidomos e ritit ortodoks, filloi të përhapej dhe të zgjerohej edhe përkatësia fetare myslimane shqiptare.[6]

Për shkak të ndikimit shekuj me rrallë të pushtetit bizantin, të një periudhe të shkurtër edhe të pushtetit bullgar, dhe në dy shekujt e fundit të atij serb, ishte e pranishme me të madhe antroponimia sllavo-bizantine në emërtime dhe toponime të popullatës dhe të vendbanimeve në Kosovë.[7]

Nga gjysma e dytë e shek. XII e deri në fund të shek. XV popullata shqiptare që ndodhej nën pushtetin serb, nën ndikimin e faktorëve po-

[4] Muhamet Tërnava, "Popullsia e Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI", Prishtinë, 1995, f.43.

[5] Jahja Dranqolli, "Popullsia shqiptare e Kosovës dhe trojeve etnike të tjera në ish Jugosllavi gjatë shekujve XI-XVII", *Gjurmime albanologjike-Seria e shkencave historike,* nr.22, Prishtinë, 1994, ff. 63-74.

[6] Po aty.

[7] Po aty.

litikë, administrativë, kulturorë e fetarë kishtarë si edhe në kontaktet e përditshme me popullatën serbe, ka braktisur antroponiminë e saj të mëparshme, ashtu që në defterët e parë të gjysmës së dytë të shek. XV ka shumë pak antroponime shqipe karakteristike për shqiptarët.[8]

Për këtë shkak këta defterë osmanë janë të një rëndësie të madhe historike, pasi që në mënyrë autentike, duke u bazuar në dhëna dhe fakte historike, hedhin në dritë përkatësinë e atëhershme fetare të shqiptarëve, para depërtimit të Perandorisë Osmane, asaj të krishtere në përgjithësi, por me një dallim të theksuar se përkisnin ritit ortodoks me shumicë, ndërsa ritit katolik në pakicë, e që nga "kuazi" historianët e caktuar shqiptarë kjo e vërtetë e bazuar në të dhëna burimore historike, me qëllime dhe prapavijë të caktuar komfor kohës dhe rrethanave, shtrembërohej me qëllim, duke dhënë pretendime jo të bazuara në burime të shkruara historike, por në tezat të paqëndrueshme dhe pa mbështetje në fakte.

Defteri i parë i sanxhakut te Prizrenit daton nga viti 1477 dhe ruhet në arkivin osman të kryeministrisë në kryeqytetin e Turqisë - Ankara *(Defterhâne-i Âmire Tahrîr Defteri* (TD) *nu. 5m.)*. Për fat të keq ai nuk është ruajtur komplet, pasi që i mungon ballina dhe pjesa më e madhe e gjysmës së parë të regjistrimit e cila ka të bëjë me regjistrin e qytetit të Prizrenit dhe rrethinës se saj. Sipas këtij defteri (regjistri) të sanxhakut të Prizrenit, sanxhaku i Prizrenit ishte ndarë në dy pjesë përbërëse, atë të pjesës jugore dhe atë veriore, që ishte i shkëputur nëpërmes me sanxhakun e Vuçitërnës, i cili e ndante në dy pjesë sanxhakun e Prizrenit.[9]

Në vitin 1490 sanxhaku i Prizrenit përfshinte një territor shumë të gjerë i cili përbëhej prej 7 nahijeve: Jeni Pazari, Tërgovishta (Rozhaja), Prizreni, Bërveniku, Bihori dhe Vllehët e Prizrenit. Në këtë territor kishte 22.175 shtëpi me kryefamiljarë meshkuj (hane), 1845 shtëpi të riregjistruara, 1721 shtëpi të zhdukura, 1859 shtëpi me kryefamiljare vejusha (bive). Në nahijen e Prizrenit ishin 5701 shtëpi hane (me kryefamiljarë

[8] Muhamet Tërnava, "Popullsia e Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI", Prishtinë, 1995, f. 47

[9] Tatjana Katiq "Sanxhaku i Prizrenit gjatë shekujve XV dhe XVI-të", *Takvimi 1436-1437-Kalendar 2015*, Prishtinë, 2014, ff. 289-311

meshkuj), 387 shtëpi të riregjistruara, 485 shtëpi të zhdukura dhe 660 shtëpi bive (me kryefamiljare vejusha).[10]

Është indikative se këto regjistrime për kohën kanë qenë mjaft precize, sa që shtëpitë e nënshtruara regjistrimeve janë ndarë sipas kryefamiljarëve meshkuj dhe vejusha, por përveç saj janë regjistruar edhe shtëpitë rishtas të regjistruara dhe shtëpitë e zhdukura apo të shkatërruara gjatë luftërave të ndryshme apo nga vërshimet, djegiet apo fatkeqësi tjera të përjetuara nga Krijuesi fuqiplotë (vis majoris).

Popullsia e sanxhakut të Prizrenit gjatë shek. XVI

Se saktësisht kur është themeluar sanxhaku i Prizrenit akoma gjer tani nuk kemi shënime të shkruara në ndonjë burim historik të kohës, por përafërsisht duhet të jetë aty rreth viteve 1455-1460, pasi që disa zeamete në sanxhakun e Prizrenit dhe zeameti i Hamza beut në nahijen e Prizrenit, përmenden se kanë qenë të përfshira në kuadër të këtij sanxhaku. Sipas defterit mbi xhizjen (lloj takse) sanxhaku i Prizrenit ishte zgjeruar bukur shumë, ashtu që përshinte edhe Jeni Pazarin. Tërgovishten (Rozhajën), Bihorin, Malësinë e Prizrenit, Gorën, Opojën.[11]

Sipas defterit detal të vitit 1530, sanxhaku i Prizrenit përfshinte një territor me 12 njësish territoriale (nahije), me qytetin e Prizrenit si seli të sanxhakbeut, apo kryeqytet të sanxhakut të Prizrenit. Nahijet që ishin të përfshira në sanxhakun e Prizrenit ishin: nahija e Prizrenit, Hoçës, Gorës, Opojës, Dibrës, Rudinës, Domeshtenit, Pashtrikut, Haset e Kazasë, Radonës, Tërgovishtës dhe Bihorit.[12]

Sanxhaku i Prizrenit, vështruar nga prizmi i vendbanimeve, ka qenë kryesisht zonë rurale. Në territorin e tij ishin gjithsej 700 vendbanime. Nga ky numër 70% ishin vendbanime të vogla me 25 obligues tatimorë,

[10] Skender Rizaj, "Prizreni deri te Tanzimati", *Gjurmime albanologjike-Seria e shkencave historike,*nr.XIII-1983, Prishtinë, 1984, ff. 51-82

[11] Iljaz Rexha, "Kosova para dhe gjatë periudhës osmane të shekujve XV dhe XVI", *VJETARI,*nr.47-48, Prishtinë, 2012, fq.177-204.

[12] Tatjana Katiq "Sanxhaku i Prizrenit gjatë shekujve XV dhe XVI-të"; *Takvimi 1436-1437-Kalendar 2015*, Prishtinë, 2014, fq.289-311

dhe vetëm 10% të vendbanimeve kanë pasur më shumë se 75 obligues tatimorë. Gati të gjitha fshatrat kanë ekzistuar edhe gjatë periudhës paraosmane dhe ishin vazhdimësi të mesjetës së hershme. Sa kemi mundur të përcjellim gjatë regjistrimeve osmane, që nga viti 1477 e gjer në fund të sh. XVI, këto vendbanime kanë qenë të banuara pandërprerë gjer në ditët e sotshme, dhe me pak ndryshime të vogla i kanë ruajtur edhe toponimet nga periudha mesjetare, para ardhjes së osmanlinjve në Ballkan.

Bile edhe pozita e tyre, në të shumtën e rasteve, është në kufijtë e ngastrave të vjetra, pasi që janë të vendosura gjeografikisht në vendet më të përshtatshme. E gjithë kjo dëshmon për kontinuitetin e vendbanimeve dhe të popullsisë. I vetmi vendbanim urban në zonën e sanxhakut të Prizrenit ishte qyteti i Prizrenit. Ai gjatë kohës së rënies nën pushtetin osman ka qenë qytet mesjetar i formuar dhe i zhvilluar, në të cilin gjendej edhe selia e mitropolisë (ipeshkvisë) serbe. Popullata e sanxhakut të Prizrenit në fillim të qeverisjes së Perandorisë Osmane ka qenë kryekëput krishtere. Pranimi i Islamit është përhapur gradualisht dhe se gjer në fund të sh. XVI nuk kishte përmasa të mëdha të pranimit të fesë islame nga popullata autoktone, ndërsa intensiteti i islamizimit ka qenë i njëjtë në të gjitha pjesët e sanxhakut të Prizrenit. Regjistrimi më i hershëm i kryer në sanxhakun e Prizrenit, ai i vitit 1477, nuk ka të regjistruar asnjë mysliman që përputhet me pamjen e përgjithshme që japin defterët e shek. XV edhe për zona tjera të Ballkanit. Viteve njëzeta të sh. XVI në sanxhakun e Prizrenit ka pasur më pak se 2% të popullsisë myslimane. Gati të gjithë kanë jetuar në qytetin e Prizrenit dhe aty-këtu rrallë dikush në rrethinën e tij. Edhe regjistrat e ardhshëm të sanxhakut të Prizrenit tregonin se vetëm në Prizren dhe në rrethinën e tij kishte myslimanë në një masë të konsideruar. Në mes të sh. XVI është shënuar numri më i madh i konvertimeve islame në Prizren, me ç'rast myslimanët përbënin 45% të banorëve të regjistruar, në vitin 1571 arrin në 50% myslimanë nga numri i përgjithshëm i banorëve. Islamizimi në rrethinën e Prizrenit më i theksuar ishte vetëm

në nahijen e Opojës. Në Opojë në vitet e njëzeta të sh. XVI ishin vetëm 2,3% myslimanë, ndërsa kah mesi i sh. XVI arriti në 19,5%.[13]

Në fillim të shek. XVI përbërja fetare e sanxhakut të Prizrenit ishte: 18 382 shtëpi jomyslimane ose 98% të krishterë të të dy riteve, ortodokse me shumicë dhe katolike me pakicë, dhe vetëm 359 shtëpi myslimane ose 2%, ndërsa numri i gjithëmbarshëm i shtëpive në sanxhakun e Prizrenit ishte 18 741 shtëpi.[14]

Burimet e botuara osmane dhe evropiane lidhur me çështjen e islamizimit të shqiptarëve tregojnë se procesi i islamizimit të tyre në fillim ishte i ngadalshëm, gradual, por gjatë shekullit XVI ky trend filloi të përhapej më shumë, ashtu që në gjysmën e dytë të shek. XVI e pranuan fenë islame gati gjysma e popullatës shqiptare që jetonte në zonat urbane apo qytete.[15]

Këto burime osmane e evropiane theksojnë se procesi i pranimit të fesë islame është zhvilluar me intensitet më të lartë në vendbanimet urbane në krahasim me vendbanimet rurale, në të cilat është zhvilluar me një intensitet më të vogël.[16]

Nga të dhënat burimore osmane rezulton se në pjesën e dytë të shek. XVI, mes viteve 1582-1591, popullsia që e ka pranuar fenë islame në disa qytete të Kosovës, Maqedonisë dhe Shqipërisë, kishte arritur përqindjen e caktuar, ashtu që në Shkodër arriti në 100%, në Pejë 90%, në Vuçitërnë (Vushtrri) 80%, Elbasan 79%, Tetovë 71%, Kërçovë 65,5%, Krujë 63%, Berat 60%, Prishtinë 60%, Prizren 56%, Dibër 52%, Novobërdë 37%, Strugë 24%, Vlorë 23%, Korçë 21%, Trepçë 21%, Janjevë 14%, etj.[17]

---

[13] Tatjana Katiq"Sanxhaku i Prizrenit gjatë shekujve XV dhe XVI-të", *Takvimi 1436-1437-Kalendar 2015*, Prishtinë, 2014, fq.289-311.

[14] Skender Rizaj, "Prizreni deri te Tanzimati", *Gjurmime albanologjike-Seria e shkencave historike,*nr.XIII-1983, Prishtinë, 1984, fq. 51-82.

[15] Dr. Nehat Krasniqi "Zhvillimi i kulturës shqiptare me ndikime orientale prej shek.XVIII deri në fillimet e Rilindjes kombëtare",Instituti albanologjik, Prishtinë, 2017, fq.76

[16] Po aty, fq. 76.

[17] Po aty , fq.77.

Kur kemi të bëjmë me islamizimin e popujve në Rumeli (Ballkan) duhet të cekim se popullsia sllave dhe greke e cila i takonte fesë ortodokse në shumicë nuk u islamizuan, porse në raste individuale dhe në grupe të vogla kanë pranuar Islamin, pasi që ata ishin nën ombrellën e kishave të tyre kombëtare të cilat gjatë Perandorisë Osmane ishin të mbrojtura me fermanet (dekretet) e sulltanëve dhe ligjet e Perandorisë Osmane. Përkundër tyre, shqiptarët dhe boshnjakët e pranuan Islamin me shumicë, si pasojë edhe të mos pasjes së kishave të tyre nacionale, pasi që gjendeshin nën pushtetin sllav dhe grek.[18]

Shumica e popullsisë shqiptare para depërtimit osman në Rumeli (Ballkan) i takonte fesë krishtere, ritit ortodoks pasi që kishin jetuar nën sundimin e Bizantit rreth 8 shekuj, nën sundimin bullgar një shekull dhe rreth dy shekuj nën sundimin serb. Pakica e popullsisë shqiptare i takonte fesë krishtere të ritit katolik, nën udhëheqje dhe mbikëqyrje të Vatikanit.[19]

Nga regjistrat kadastralë osmanë, gjatë shek. XVI, figuron se shumica e popullatës shqiptare që jetonte në Kosovë ishin të krishterë të ritit ortodoks, si rrjedhojë edhe të sundimit serb gjatë shek. XIII-XV të mesjetës së hershme, dhe me depërtimin osman pikërisht ishte shumica e shqiptarëve ortodoksë që e pranuan Islamin, ndërsa një pjesë shumë më e vogël e shqiptarëve katolikë ishin që pranuan fenë islame si rrjedhojë edhe të asaj se ishin në pakicë kundruall shqiptarëve ortodoksë me shumicë.

Pjesa më e madhe e popullatës së islamizuar të Kosovës dhe trojeve tjera shqiptare para pranimit të fesë islame i përkiste kryesisht ritit ortodoks krishterë dhe shumë pak ritit katolik. Porse një gjë është e sigurt, se sikurse pjesëtarët e ritit ortodoks po ashtu edhe ritit katolik ishin kryesisht shqiptarë që pranonin fenë islame, ndërsa serbët, vllehtë aty këtu përqafonin Islamin.[20]

---

[18] Iljaz Rexha,"Procesi i islamizimit të popullsisë shqiptare të Kosovës dhe Maqedonisë-Sipas defterëve osmanë të shek.XV-XVI", *VJETARI* nr.45-46, Prishtinë, 2011, fq.159.

[19] Po aty.

[20] Muhamet Tërnava, "Popullsia e Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI", Prishtinë, 1995, f. 193.

Përhapja e islamizimit në Ballkan pati përmasa të gjera vetëm tek populli shqiptar dhe boshnjak, për dallim nga popujt tjerë të Ballkanit, të cilët në përmasa individuale dhe në pakicë e përqafuan Islamin. Të parët që e përqafuan islamin qenë bejlerët (feudalët) shqiptarë, të cilët me përqafimin e fesë islame i ruanin edhe pozitat dhe pasuritë e tyre, sikurse edhe shtresa zejtare në qytete.[21]

Islamizimi ishte përqafuar me shumicë nga popullata shqiptare, ndërsa në raste individuale dhe grupe të vogla nga popullata serbe në Kosovë. Gjer në fund të shek. XVI islamizimi kishte arritur sukses të konsiderueshëm në qytete, ndërsa në fshatra ky tren i përhapjes së Islamit shkonte me ritëm të ngadalshëm dhe akoma ishte në fazën fillestare të saj.[22]

Duke marrë në konsideratë strukturën etnike dhe fetare të popullsisë së Kosovës në periudhën para depërtimit të Perandorisë Osmane në Ballkan, e cila me shumicë i përkiste besimit ortodoks, nga kjo del se pjesa që e përqafoi me shumicë Islamin ishte popullata shqiptare e krishterë e ritit ortodoks. Nga kjo vijmë në konkludim se islamizimi i shqiptarëve në Kosovë ndikoi në ndërprerjen e procesit të sllavizmit dhe helenizimin të tyre.[23]

Nga të dhënat onomastike të defterëve osmanë mund të konkludojmë se bie poshtë qëndrimi i historiografisë serbe se kinse deri në fund të shek. XVII nuk ka pasur popullatë shqiptare në hapësirën e Kosovës, por vetëm popullsi sllave serbe në Kosovë, pasi ra ndesh me të vërtetën shkencore, burimet e shkruara osmane dhe realitetin shkencor nga studimet e arkivave osmane. Kjo na jep të qartë praninë e shqiptarëve në shumë vendbanime të Kosovës e më gjerë, por që emrat e shqiptarëve dhe toponimet e vendbanimeve ishin të emërtuara me antroponimi kryesisht sllave dhe ortodokse.[24]

---

[21] Po aty, f. 194.

[22] Jahja Drançolli, "Përhapja e Islamit në Kosovë", *Edukata Islame,* nr,76, Prishtinë, ff. 265-272.

[23] Po aty.

[24] Iljaz Rexha, "Sllavizimi i onomastikës së vendbanimeve mesjetare arbane në arealin e Kosovës, Nishit dhe Shtipit", *Edukata Islame,* nr.78, Prishtinë, ff. 165-194.

Populllsia e Prizrenit sipas defterëve (regjistrave) të shek. XVI

Qyteti i Prizrenit është i njohur që nga mesjeta e hershme për mëhallët (lagjet) e tij, të cilët kanë nisur të formohen që nga themelimi i tij. Krahas zgjerimit të qytetit filluan të themelohen edhe mëhallët e reja. Gjatë pushtetit serb të shek. XIII-XV ekzistonin nëntë mëhallë, e nga rrënja e Prizrenit nën Perandorinë Osmane në vitin 1455, krahas mëhallëve ekzistuese filluan të themelohen edhe mëhallët e reja që ishin kryesisht të banuara me popullatë myslimane, krahas mëhallëve ekzistuese me popullatë krishtere.

Për gati gjysmë shekulli të pushtetit osman në Prizren, nga viti 1455 e gjer në fund të shek. XV, janë themeluar katër mëhalla myslimane: mahalla e Xhuma xhamisë, mahalla e Ajas beut, mahalla e Jakub beut apo mahalla e Çarshisë si dhe mahalla e Jazixhi (Qatib) Sinanit. Populllsia myslimane në gjysmën e dytë të shek. XV ishte e organizuar në këto katër mëhallë. Në krye të tyre ishin imamët e Xhuma xhamisë, mesxhidit të Jakub beut, mesxhidit të Ajas beut (Sejdi beut) dhe mesxhidit të Jazixhi (Qatib) Sinanit. Këto mëhallë nuk kanë përfaqësuar zona urbane, gjegjësisht kuartet homogjene fetare qytetare, por entitete shoqërore administrative, funksioni i të cilave ishte të mbajnë së bashku dhe nën kontroll populllsinë qytetare të përkatësisë fetare myslimane dhe të sigurojnë pagesën efikase të taksave. Gjatë viteve vijuese të shek. XVI janë formuar edhe mëhallët e reja myslimane, për shkak të migrimeve të populllsisë nga fshatra në qytet dhe islamizimit te populllatës krishtere të qytetit. Edhe pse gjatë gjysmës së shek. XVI, myslimanët do të bëhen shumicë në qytet, mëhallët e tyre, sikurse edhe mëhalla e krishtere, nuk ishin homogjene, nuk kanë përfaqësuar pjesët e ndara fizike të qytetit. Në planin hapësinor mëhallët janë dyfishuar, bile kanë mbajtur edhe emra të njëjta: mahalla e Jakub beut ose Çarshisë, mahalla e Petar Nikollës ose Çarshisë.[25]

[25] Tatjana Katiq "Osmanizimi i qytetit mesjetar të Prizrenit në shek. XV dhe XVI", *HIKMET* nr.11, Prishtinë, 2015, ff.163-205.

Banorët e parë myslimanë të Prizrenit ishin akinxhitë (kalorësit) osmanë dhe pjesëtarët e administratës rajonale osmane, si dhe tregtarët dhe zejtarët të ardhur nga qytetet e ndryshme të ejaletit te Rumelisë dhe Anadollit. Regjistrimet më të hershme demografike sipas përkatësisë fetare datojnë tek në fund të dekadës së dytë të shek. XVI dhe këto regjistrat e kryefamiljareve taksapagues tregojnë se Prizreni atëherë akoma ishte qytet dominues i krishterë.[26]

Regjistri i kryefamiljareve të Prizrenit në vitin 1518[27]

Myslimanët				**Krishterët**						
Mah.	*Sh*	*A*	*Mah.*	*sh*	*b*	*v*	*Mah.*	*sh*	*b*	*v*
Xhuma xhamisë	95	6	Prifti Dimitrije	30	4	15	Oliver slad.	28	6	11
Ajas beut	28	11	Pazari i vjetër	45	3	15	Petar Nikolla	26	3	18
Jakub beut	28	10	Vuk Dimitrije	38	3	13	Bogoj Ribar	38	5	9
Jazixhi Sinan	79	13	Nikolla Mamziq	69	8	19	Vasilj	58	5	18
Radomir								64	10	20
Gjithsej:	**230**	**40**					**Gjithsej:**	**396**	**47**	**138**

(Mah) = mëhalla, (sh) = shtëpitë, (a) = akinxhitë, (b) = beqar, (v) = vejusha.

Gjer në çerekun e tretë të shek. XV kalimi në islam ishte dukuri sporadike në Ballkan. Konvertitët e parë myslimanë ishin qytetarët e shquar të cilët me konvertim përpiqeshin të ruajnë pozitën e privilegjuar dhe më fortë të lidhen me shtresën sunduese të Perandorisë Osmane. Tek në fund të shek. XV, sidomos në dekadat e para të shek. XVI, islami filloi të zgjerohet në qytet, ndërsa me intensitet më të vogël në fshatra përreth. Zejtarët, si rregull, të parët kalonin në islam, ndërsa arsyeja ishte sikurse është supozuar, presioni i tregut, gjegjësisht favorizimi i prodhimeve dhe shërbimeve të zejtarëve myslimanë nga ana e elitës myslimane qytetare.[28]

Nga kjo mund të kuptojmë se me depërtimin e Perandorisë Osmane në qytetin e Prizrenit, konvertimi apo përqafimi i fesë islame nga popullata është zhvilluar me një intensitet shumë të vogël dhe se kjo nuk është

[26] Po aty.

[27] Po aty.

[28] Tatjana Katiq "Osmanizimi i qytetit mesjetar të Prizrenit në shek. XV dhe XVI", *HIKMET* nr.11, Prishtinë, 2015, fq.163-205.

imponuar me dhunë, por me vullnet dhe privilegje të caktuara. Tek pas një shekulli, pas plot 100 vitesh, tek gjysma e qytetit të Prizrenit kanë pranuar Islamin dhe janë konvertuar në myslimanë, ndërsa në rrethinën e qytetit, në zonat rurale kemi aty këtu ndonjë konvertit të pakët. Ky stad i përhapjes së fesë islame ka vazhduar gjer në fund të shek. XVII, me një intensitet gradual shkallë-shkallë, ndërsa tek në shek. XIII kemi një përqafim dhe intensitet shumë më të madh të pranimit të Islamit edhe nga popullsi e zonave rurale të Kosovës.

Të gjitha përqindjet në këtë punim janë llogaritur në raport me numrin e supozuar të banorëve, e jo në raport me numrin kategorive të regjistruara tatimore (shtëpitë, vejusha, etj.) Kjo do të thotë se për çdo kategori kemi shumëzuar me koeficientin e caktuar: familja myslimane rreth 4,8 anëtar për një familje, tek familja krishtere me rreth 4,4 anëtarë të një familje, familja vejane me 2,5 anëtarë, ndërsa beqar (të pamartuarit) 1 anëtar. Akinxhitë (kalorësit) osmanë i kemi përllogaritur sipas koeficientit të njëjtë si amvisnit myslimanë, meqenëse logjikisht është që koeficienti i tyre do të duhej të ishte më i vogël. Megjithatë duke marrë parasysh se rreth 10% të myslimanëve, sipas rregullit, nuk janë përfshirë në regjistër, kemi aplikuar këtë koeficient më të lartë për të fituar gjendjen sa më reale.[29]

Duke marrë parasysh në atë kohë se nataliteti (shtimi) i popullsisë ka qenë i lartë, sikurse tek myslimanët ashtu edhe të krishterët e qytetit të Prizrenit, nga njëra anë, por nga ana tjetër edhe mortaliteti (vdekshmëria) ka qenë e lartë për shkak të vdekjes së foshnjave të porsalindura, si dhe për shkak të vdekjes, kryesisht të meshkujve në luftërat e shumta që janë zhvilluar gjatë gjithë kohës së ekzistimit të Perandorisë Osmane, do të ishte më e përafërt që mesatarja e anëtarëve te familjet myslimane të merret prej 6-8 anëtarëve, ndërsa tek familjet krishtere 4-6 anëtarë, tek familjet vejane 3-4 anëtarë dhe tek beqarët (të pamartuarit) 1.

Përqafimi i Islamit ishte më i shprehur dukshëm gjatë kohës së zgjerimit të Perandorisë Osmane, të kohës së mbretërimit të sulltan Sylejman Madhështorit (1520-1566), gjë që vërteton e dhëna se 54% të "djemve të

[29] Po aty.

Abdullahut" ishin të sapo konvertuarit. Ata janë regjistruar në të gjitha mëhallët, bile edhe në mëhallën e atëhershme periferike, mahalla e Jazixhi (Qatib) Sinanit, gjë që dëshmon se edhe kjo pjesë e qytetit hynte në kufijtë e Prizrenit mesjetar. Me ndërtimin e mesxhideve te reja në pjesën e parë të shek. XVI filluan të formohen edhe mëhallët e reja, krahas katër mëhallëve të para ekzistuese nga fundi i shek. XV. Mëhallët e reja te formuara në Prizren gjatë shek. XVI ishin: mahalla e Dervish Çelebisë (Jenimahallës), mahalla e haxhi Ramadanit (Qoragës) dhe mahalla e Terxhuman Iskenderit (Dragomanit). Në defterin e Prizrenit nga viti 1571 përmendet edhe mahalla e Ljevishës, e cila ishte tani lagje në vete, e ndarë nga mahalla e Xhuma xhamisë, si mahallë e veçantë, si dhe mëhalla e re e themeluar e Terzimahallës si vazhdimësi e Mamzi mahallës, tani si mëhallë e veçantë.[30]

Mahalla	**1518 (1530)**	**1545-1548**	**1571**	**1591**
Xhuma xhamia	111	108	65	53
Ajas beu	39	64	42	15
Jakub beu	38	17	31	18
Jazixhi Sinani	92	89	79	71
Levisha	-	-	37	50
Haxhi Kasëmi	-	-	52	48
Kurila	-	-	56	31
Tabakhan	-	-	66	34
Gjith.	**280**	**278**	**428**	**320**[31]

Qyteti mesjetar i Prizrenit, duke iu falënderuar zhvillimit të lartë të ekonomisë, gjegjësisht të këmbimit tregtar, si dhe afërsisë së Mesdheut, ishte gjithmonë mjedis i përbërë multietnik dhe multifetar. Në të, gjithmonë apo edhe përkohësisht, kanë jetuar dhe punuar serbët, vllehtë, ragu-zasit, kotorasit, shqiptarët, grekët dhe të tjerët. Sipas disa vlerësimeve ori-

[30] Tatjana Katiq,"Osmanizimi i qytetit mesjetar të Prizrenit në shek. XV dhe XVI", *HIKMET* nr.11, Prishtinë, 2015, fq.163-205.

[31] Po aty.

entuese qyteti para pushtimit osman kishte në mes 2000 dhe 2500 banorë. Numri i gjithëmbarshëm i banorëve në shek. XVI ka lëvizur nga 2600 gjer në 3800 njerëz, por më real do te ishte orientimi prej 4000-5000 banorë. Banorët e përkatësisë fetare krishtere të qytetit të Prizrenit gjer në vitet njëzeta të shek. XVI përbënin diçka më shumë se 60% të popullsisë, në mes shek. XVI 47%, ndërsa në vitin 1571 40% dhe më 1591 43%.[32]

Prizreni qysh nga mesjeta e gjer në ditët e sotshme e ka ruajtur karakterin e qytetit multietnik, multifetar dhe multikulturor. Si i tillë dallohet për të mirë për një shkallë të tolerancës shumëshekullore në mes qytetarëve të saj të përkatësive të ndryshme etnike e fetare që është "per exellent" dhe do të duhej të shërbente si mostër edhe për qytetet tjera, dhe shpresoj se i tillë do të mbetet dhe të vazhdojë të ruajë këto tipare edhe në të ardhmen e tij.

Sipas regjistrit të përmbledhur të Prizrenit, i cili përmban shënimet nga fundi i dekadës së dytë të shek. XVI, të nëntë mëhallët krishtere mbanin emra serbë, në bazë të cilës konkludojmë se edhe popullsia në to ka qenë kryesisht serbe. Gjashtë mëhallë kanë ruajtur emrat e veta gjatë gjithë shek. XVI, dy (mahalla e Vuk Dimitrisë dhe Oliver slad.) kanë mbijetuar gjer në vitet gjashtëdhjeta të shek. XVI, kur edhe janë zhdukur, dhe pjesa e mbetur e popullsisë është bashkangjitur mëhallëve tjera serbe. Mëhalla e regjistruar si e para në regjistrimin e përmbledhur e vitit1518 (1530), me emrin prift Dimitrije, apo me emrin tjetër vëllai i Radosllavit, në regjistrimet e ardhshme lajmërohet nën emrin e mahallës Krishterët e Prizrenit apo Pridvorica. Në Pridvoricë gjendej kisha metropolitane (ipeshkviane), që sqaron emrin e mëhallës. Nuk është e njohur se në cilin kishë është vendosur selia e ipeshkvisë (mitropolisë) pas shndërrimit të kishës ortodokse serbe shën Premtës (Bogorodica Ljevishka) në Xhuma xhami. Mahalla e Pridvoricës ka përfshirë edhe pjesën e Lumbardhit, duke qenë se aty ishte një apo më shumë mulli me 6 gurë. Kuarti me popullatë shumicë krishtere serbe gjer në gjysmën e dytë të shek. XVI ishte mahalla e Nikolla Mamziçit apo Mamzi mahalla, që shtrihej prej qendrës së tanishme të qytetit të Prizrenit, Shadërvan, drejt mahallës së Terzima-

[32] Po aty.

hallës. Në anën e majtë të lumit Bistricë (Lumbardh) ishin edhe mahallat e Pazarit të vjetër dhe Bogoj ribarit (peshkatarit), ndërsa nga gjysma e dytë e shek. XVI edhe mahalla e Pantelisë, që ekziston edhe sot e kësaj dite me të njëjtin emër. Mahalla e Bogoj ribarit(peshkatarit) ka përfshirë hapësirën rreth kishave: shën Nikollës (vakëflënës i saj ishte Dragosllav Tutiqi), shën Nikollës (vakëflënës i saj ishte Rajko Krizmiçi), dhe dy kisha tjera, një ortodokse dhe një katolike. Një pjesë e saj kishte daljen në lumë, pasi që në të janë regjistruar edhe mullinjtë. Mahalla e Pantelisë shtrihej mbi këto mëhallë, në pjesën e epërme të qytetit, dhe kufizohet me pjesën e Nënkalasë, në të cilin gjendej edhe kisha e shën Pantelejmonit. Në pjesën e djathtë të Lumbardhit, në hapësirën e Çarshisë së tanishme të Arastas, ishte mahalla e Petar Nikollës, apo ishte e njohur në atë kohë edhe me emrin mahalla e Çarshisë. Në anën e njëjtë në pjesën e rrafshit të Prizrenit gjendeshin edhe mahalla e Vasilit dhe Radomirit. Të dyja mëhallët, pa dyshim, ishin në hapësirën në mes kishës së shën Premtës dhe mahallës së Çarshisë.[33]

Gjatë kohës në mes viteve të njëzeta dhe katërdhjeta të shek. XVI në Prizren kanë ndodhur ndryshimet e mëdha demografike. Përveç islamizimit gradual, qyteti ka përjetuar edhe një fluks të ardhjes së popullatës nga fshatrat përreth qytetit. Diç më shumë se një e pesta e krishterëve të regjistruar gjatë viteve 1545-1548, ishin të sapoardhurit nga fshatrat, të cilët kishin statusin e hajmanit (sapoardhurit). Flitet për njerëzit që kanë ardhur në qytet në kërkim të jetës më të mirë, por akoma nuk kanë ndërprerë lidhjet me fshatin, në të cilin kanë poseduar tokë dhe kanë paguar tatimin. Në Prizren ishin të regjistruar si persona të përkohshëm, të cilët ishin të ngarkuar vetëm me taksën e qëndrimit në qytet, të ashtuquajtur taksë për hajmana, të cilët përbënin gjashtë akçe, dhe të cilin i kanë paguar gjersa kanë fituar statusin e qëndrimit të përhershëm në qytet.[34]

[33] Tatjana Katiq,"Osmanizimi i qytetit mesjetar të Prizrenit në shek. XV dhe XVI", *HIKMET* nr.11, Prishtinë, 2015, fq.163-205.

[34] Po aty.

Numri i banorëve të krishterë prizrenas sipas mëhallëve

shtëpi(sh), beqar(b), vejusha(v) dhe hajman(h).[35]

		1518.		1545-1548.				1571.			1591.		
Mahalla	**Sh**	**b**	**v**	**Sh**	**H**	**b**	**v**	**sh**	**b**	**v**	**sh**	**h**	**b**
Nikolla Mamziq	69	8	19	46	4	6	4	39	13	4	39	5	
Pazari vjetër	45	3	15	19	4	7	19	7	15		2		
Bogoj Ribarit	38	5	9	19	2	3	5	22	12	1	13	4	
Vuk Dimitrije	38	3	13	13	3	3	4	--	--	--	--	--	--
Oliver sl.	28	6	11	11	1	1	5	--	--	--	--	--	--
Petar Nikola	26	3	18	14	3	6	14	9	3	14			
Vasil	58	5	18	21	15	12	6	27	12	4	27	4	
Radomir	64	10	20	26	13	17	11	54	20	7	51	7	
Pridvorica	30	4	15	11	1	5	15	6	9		1		
Hajmanët e Jazixhi Sinanit	--	--	--	22	26	10	3	24			9		
Ajas Kuka	--	--	--	12	13	4	1	13			1		
Kurila	--	--	--	--	--	--	--	16	8	2	14	2	
Pantelia	--	--	--	--	--	--	--	22	7	2	29	6	2
Gjith:	**396**	**47**	**138**	**180**	**73**	**49**	**53**	**267**	**108**	**27**	**248**	**6**	**37**

Në mes shek. XVI mahalla e Ajas Kukës zyrtarisht është regjistruar në regjistrin e përgjithshëm të sanxhakut të Prizrenit si mëhallë krishtere, të cilën kryesisht e përbënin hajmanët (të sapoardhurit), kryesisht të gjithë ishin shqiptarë. Në bazë të kësaj përfundojmë se islamizimi dhe migrimi kanë vazhduar edhe gjatë viteve tridhjeta dhe katërdhjeta të shek. XVI. Krishterët shqiptarë të sapoardhur ishin përfshirë veç në mëhallën e përmendur të hajmanëve, ndërsa ata që në ndërkohë kanë pranuar islamin kanë kaluar (jo fizikisht por administrativisht) në ndonjërën nga mëhallët ekzistuese myslimane. Mëhalla krishtere e hajmanëve Ajas Kuka njihej edhe me emër tjetër, si Izkuçan, apo shkurt mahalla krishtere Kuka, e cila pas pranimit të islamit më tutje do të quhet mahalla myslimane e re, e

[35] Tatjana Katiq,"Osmanizimi i qytetit mesjetar të Prizrenit në shek. XV dhe XVI", *HIKMET* nr.11, Prishtinë, 2015, fq.163-205.

themeluar Kurilla, e cila edhe në ditët e sotme është ekzistuese dhe njihej po me të njëjtin emër.[36]

Në planin hapësinor shtrirja e grupeve etnike në Prizren, para ardhjes së osmanlinjve ishte me sa vijon: banorët me prejardhje nga qytetet e bregdetit Adriatik, Dubrovniku dhe Kotori, si dhe nga viset jugore, grekët dhe cincarët, kanë qenë të vendosur në zonën qendrore tregtare të mëhallës së Çarshisë, e cila gjendej në anën e majtë të Lumbardhit. Në këtë pjesë të qytetit kanë jetuar edhe një pjesë e shqiptarëve prizrenas, kryesisht të përkatësisë ortodokse, por numri më i madh i shqiptarëve kanë jetuar në mëhallët në anën e djathtë të Lumbardhit, ndërsa serbet ishin shtrirë dhe të vendosur në të gjitha mëhallët ekzistuese në qytet, para rrënjës se qytetit nën Perandorinë Osmane.[37]

Antroponimia dhe patronimia shqiptare kishte pësuar ndryshime të mëdha gjatë sundimit mesjetar serb të Kosovës, ashtu që popullata shqiptare nën ndikimin e pushtetit serb ishte pagëzuar ose me emra tipikë sllavë, ose me emra tipikë ortodoksë nën ndikimin e kishës ortodokse serbe, pasi që shumica e popullatës shqiptare në Kosovë ishin të krishterë të ritit ortodoks.[38]

Me depërtimin e Perandorisë Osmane në Kosovë, e në kuadër të saj edhe në Prizren, u ndërpre ndikimi i kishës ortodokse serbe dhe i pushtetit serb mesjetar dhe filloi procesi i islamizimit të shumicës së popullatës shqiptare krishtere të ritit ortodoks, me të cilin u ruajt edhe substanca e etnisë shqiptare në Kosovë dhe trojet tjera shqiptare.[39]

Nga defterët osmanë të shekujve XV dhe XVI, të dhënat antroponimike dëshmojnë qartë se shqiptarët në territorin e Kosovës së sotme, por

[36] Tatjana Katiq,"Osmanizimi i qytetit mesjetar të Prizrenit në shek. XV dhe XVI", *HIKMET* nr.11, Prishtinë, 2015, fq.163-205.

[37] Po aty.

[38] Iljaz Rexha, "Të dhëna onomastike dhe demografike për vendbanimet e krahinës së Lumës sipas defterëve osman të shekujve XV-XVI(1530-1571), *VJETARI* nr. 43-44, Prishtinë, 2010, fq.169-190.

[39] Po aty.

edhe të trojeve tjera etnike shqiptare, ishin banorët e përhershëm në të gjitha vendbanimet, sikurse në qytete ashtu edhe në fshatra.[40]

Defterët osmanë të shekujve XV dhe XVI e hedhin poshtë tezën e deritanishme se shqiptarët e territorit të Kosovës, por edhe të trojeve tjera etnike, para përqafimit të islamit ishin vetëm të krishterë të ritit katolik, pasi që kjo nuk qëndron dhe bie ndesh me të dhënat burimore faktike të asaj kohe. Në bazë të hulumtimeve dhe studimeve të bazuara dhe të dokumentuara dhe në bazë të dhënave antroponimike dhe patronimike të defterëve osmanë të shek. XV dhe XVI se shumica e shqiptarëve në kohën mesjetare i përkiste ritit ortodoks krishterë. Për këtë arsye një pjesë e madhe e shqiptarëve ortodoksë në gjirin e shtetit mesjetar serb, por edhe më vonë në shumicën e rasteve bartnin antroponime sllave.[41]

Shqiptarët e krishterë të ritit ortodoks gjatë mesjetës së hershme jetonin në Kosovë, anembanë saj, më së shumti në Pejë dhe rrethinë, ndërsa shqiptarët e krishterë të ritit katolik jetonin më së tepërmi në Prizren dhe Gjakovë dhe rrethinat e tyre, si dhe në vendbanimet xehetare e tregtare në territorin e Kosovës, sikurse në Novobërdë, Janjevë, Trepçë e Prishtinë.[42]

- vijon -

[40] Muhamet Tërnava, "Popullsia e Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI", Prishtinë, 1995, fq.466.
[41] Po aty, fq. 467.
[42] Muhamet Tërnava, "Popullsia e Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI", Prishtinë, 1995, fq.468.

Mr. Besim MEHMETI

ALEANCA E RE E VIRTYTEVE - "HILFU-L FUDUL"

Më 10.12.2019 në Abu Dhabi kryeqytetin e EBA liderët dhe udhëheqësit fetarë nënshkruan *"Paktin e ri të virtyteve"* - **"Hilfu-l Fudul",** të iniciuar nga "Forumi për Promovimin e Paqes në Shoqëritë Myslimane", si pjesë e forumit të mbajtur midis 9 dhe 11 dhjetorit 2019 në Abu Dhabi, me titullin *"Roli i feve në promovimin e tolerancës - Nga mundësia në detyrim".*

Sipas Agjencisë së Lajmeve të Emirateve (WAM), Statuti i ri u mirëprit gjerësisht nga një mijë zyrtarë qeveritarë, përfaqësues të feve që heqin rrënjë abrahamike, intelektualë dhe media.

Ata konsideruan se karta *"përbën një lëvizje për të gjithë njerëzimin drejt përfundimit të diskursit bazuar në konfliktin fetar ose etnik dhe hap rrugën për formimin e një aleance të fortë nga ato të parat, për të mbrojtur sigurinë dhe paqen në botë".*

Pjesëmarrësit në këtë konference theksuan se konteksti ndërkombëtar bashkëkohor imponon institucionalizimin e kësaj aleance dhe përpunimin e një karte-statusi për të punuar në transferimin e lirive fetare, marrëdhëniet, bashkëpunimin dhe vlerat e tolerancës nga mundësia e thjeshtë në shkallën e angazhimit moral dhe detyrimit ligjor, veçanërisht në lidhje me mbrojtjen e vendeve të adhurimit dhe kulteve fetare nga sulmet të cilat

ndodhin kohe pas kohe dhe të cilat nuk dallojnë përkatësin etnike, fetare apo gjuhësore dhe të cilat janë bërë kërcënuese për lirinë e fesë në shumë pjesë të botës.

Punimet e forumit nxorën në pah prezantimin e tekstit të "Aleancës se Re të Virtyteve" dhe dispozitat e tij. Gjatë shumë sesioneve u zhvilluan diskutime rreth këtij dokumenti të rëndësishëm në dritën e dokumenteve, kartave dhe deklaratave që i hapën rrugë, siç janë: "Deklarata e Marrakeshit për të Drejtat e Pakicave"[1], "Deklaratat e Paqes në Abu Dhabi", "Deklarata e Uashingtonit"[2], "Dokumenti i Vëllazërisë Njerëzore"[3] dhe "Dokumenti Karta e Mekës"[4].

Klauzolat e Paktit të Ri të Virtyteve përcaktojnë se "*Dinjiteti njerëzor duhet të respektohet, duke marrë parasysh që njerëzit kanë fe, gjuhë, ngjyra dhe etni të ndryshme, kështu që vetë Krijuesi i ka nderuar ata"*. Allahu xh.sh. thotë: *"Ne vërtet nderuam pasardhësit e Ademit (njerëzit)"*[5]. Gjithashtu parimet e respektimit dhe përmbushjes së besëlidhjeve, statuteve, solidarizimi, i lirisë së zgjedhjes, lirisë së praktikimit të fesë, tolerancës, drejtësisë, mëshirës dhe bamirësisë ndaj të tjerëve janë fondamente të pacenueshme.

Duke folur për rëndësinë e këtij pakti dijetari i mirënjohur Sheikh Abdullah bin Beja[6] thotë: *"Karta e Aleancës së Re të Virtyteve paraqet një koncept të ri të njerëzimit që shkon përtej parimit neutral të të drejtave të njeriut për t'u ngritur në vlera pozitive të virtytit, vlerat e dashurisë dhe vëllazërisë, dhembshurisë, mëshirës, altruizmit, solidaritetit dhe duke*

[1] Deklarata e Marrakech-it për të Drejtat e Pakicave Fetare në Botën Islamike e miratuar në Merakesh në Marok, me date 27.Janar.2016.

[2] Deklarata e Uashingtonit për themelimin të "Aleancën e Virtyteve, e miratuar me 07.Shkurt.2018

[3] "Dokumenti i Vëllazërisë Njerëzore" nënshkruar nga Kreu i kishës Katolike Papa Fransis dhe Sheiku i Al Azharit dr. Ahmed At Tajib, me date 04.Shkurt.2019 në Abu Dhabi- EBA.

[4] "Dokumenti Karta Mekës" e miratuar me date 30.05.2019 në Meke- Arabia Saudite, organizuar nga RABITA.

[5] El Israë, ajeti70

[6] Kryetari i Këshillit të Emirateve për Fatva, Kryetari i Forumit për Promovimin e Paqes,

ndihmuar nevojtarët midis të varfërve dhe të pafuqishmëve pa i kushtuar vëmendje racës, fesë ose origjinës së tyre gjeografike".

Të gjitha këto parime dhe elemente përfshihen në këtë statut të Aleancës se Re të Virtyteve të miratuar në Abu Dhabi.

Ndodhia e "Aleancës së Virtyteve" në kohën e Pejgamberit Muhamed a.s.

Allahu xh.sh. krijoi njerëzimin dhe i la të lirë në përzgjedhjen e përcaktimit të tyre fetar. gjithashtu i krijoi në përkatësi të ndryshme etnike, gjuhësore dhe kombëtare. Duke bërë thirrje në mirësi, mirësjellje, bashkëpunim dhe njohje universale mes vete. Allahu xh.sh. në ajetin kuranor thotë:

"O njerëz! Ne ju krijuam prej një mashkulli e një femre dhe ju shndërruam në popuj e fise, në mënyrë që të njiheni me njëri-tjetrin. Më fisniku ndër ju tek Allahu është ai që është më i devotshëm. Zoti është i Gjithëditur, i Mirinformuar."[7]

Gjithashtu dërgoi pejgamberët për t'i udhëzuar në mirësi dhe shpëtim, dhe misioni kyç i Pejgamberit të Allahut xh.sh Muhamedit a.s ishte mëshirë për mbarë njerëzimin. Allahu xh.sh. thotë: ***"Nuk të kemi dërguar ty, përveç se mëshirë për mbarë botën"[8],*** pra arsyeja kryesore, fondamenti bazë me të cilën është dërguar Pejgamberi Muhamed alejhi selam ka qenë mëshira për mbarë njerëzimin, bile jo vetëm për njerëz, por edhe për shtazë e shpezë dhe çdo krijesë tjetër siç do ta shohim më vonë.

Ishte ky misioni me fisnik i të dërguarit Muhamed a.s. duke ruajtur, pranuar dhe promovuar vlerat dhe virtytet njerëzore, si dhe duke plotësuar moralin më të lartë njerëzor. Në një hadith i Dërguari a.s. thotë: *Unë jam dërguar për të plotësuar moralin e bukur"*[9]. Ishin këto vlera të larta morale njerëzore qe i unifikojnë njerëzit.

---

[7] El Huxhuratë, ajeti 13.

[8] El Enbija, ajeti 107.

[9] Imam Malik, Al Muvatta, Husnul Huluk, 8.

Kjo ishte edhe një pikënisje e kësaj "Aleance të re të Virtyteve", ku nga vetë emri kuptojmë për ndodhin e një aleance të këtij lloji në të kaluarën. Ajo kishte ndodhur në kohën e Pejgamberit a.s. para fillim të zbritjes së shpalljes.

I Dërguari a.s., e jetoi fëmijërinë dhe rininë e tij në Mekë, me kujtime të bukura. Nga këto kujtime ishte edhe *"Hilfu-l Fudul - Aleanca e virtyteve",* me gjithë atë që përmbante nga virtytet dhe morali i madh. Ishin këto elemente të kujtimeve që zotëruan zemrën e tij, në atë masë që i Dërguari a.s. edhe pasi Zoti e nderoi me profetësinë dhe shpalljen tha: *"Unë dëshmova me xhaxhallarët e mi një besatim (pakt - aleancë) në shtëpinë e Abdullah bin Gjada'an, ai është për mua me i çmuar se sa devetë e kuqe*[10]*."*[11]

I Dërguari i Zotit a.s. ishte dëshmitar i besatimit të virtyteve që ndodhi katër muaj pas luftës së Harb Al Fuxhar[12] . Në atë kohë Meka ishte një nga kryeqendrat e tregtisë në Gadishullin Arabik dhe aty vinin tregtarë e vizitorë të shumtë për të zhvilluar tregtinë.

Shkaku dhe arsyeja që çoi deri te kjo aleancë e rëndësishme dhe mbresëlënëse për Pejgamberin a.s. ishte se një burrë nga Zubejd[13] erdhi në Mekë me mallra të ndryshme. Ato mallra nga ai i kishte blerë Al-A'as bin Vael[14], një nga njerëzit me pasuri dhe influencë të madhe në Mekë, por ai nuk ia dha hakun dhe ia mohoi të drejtën e tij. Pas kësaj, njeriu nga Jemeni kërkoi ndihmë nga fisnikët e Kurejshitëve, por ata nuk e ndihmuan për shkak të pozitës së Al A'asit në mesin e Kurejshitëve. Duke parë hallin e tij, ai shkoi pranë Qabesë dhe qëndroi aty e bëri thirrje duke kërkuar me thirrje ndihmë nga Al-Fahr dhe njerëzit e drejtë:

---

[10] Devetë e kuqe janë pasuria më e çmuar të arabët asokohe.

[11] Transmetoi Imam Ahmedi në Musnedin e tij.

[12] Harb Al Fuxhar, ka ndodhur në vitin 580-590, është një nga luftërat arabe në Xhahilijet në mes të fisit Kënanë (nga e cila ishin edhe Kurejsh) dhe fiseve Kajs Ajlan (nga e cila ishin fiset; Hevazin, Gatafan, Seli,Thekif, Muhareb, Advan dhe Fehm)

[13] Një vend në Jemen.

[14] Al-Aas bin Vael Es Sehmi është njeriu për të cilin Allahu zbriti ajetin kuranor "E s'ka dyshim se urrejtësi yt është farësosur." (El Kevther 3). Një njeri qe ka fyer Muhamedin a.s duke cilësuar si Ebter- pa trashëgimtar. Njekohesisht eshte babai i sahabijut të njohur Amr bin Al As r.a.

O fisi Al -Fahr i shtypuri ka mallin e tij në Mekë
larg shtëpisë dhe fisit të tij
Në ihram i pluhurosur pa kryer Umren e tij
O njerëz në shtëpi dhe banime
Këtij vend ende si ka vdekur dinjiteti
Dhe këtu nuk ka mbrojtje keqbërësi në mashtrim

Kështu që Zubejr bin Abdul Muttalib u ngrit dhe tha: Nuk ka mbetur asgjë për këtë (d.m.th. a nuk ka zgjidhje për këtë). Kështu që u mblodhën fiset Benu Hashim, Zehra dhe Benu Taim bin Marra, në shtëpinë e Abdullah bin Xhad'an el Tejmij el Kureshi, i cili ishte një nga fisnikët e Kurejshitëve dhe cili ua bëri një gosti me ushqim për ta. Ata ishin aleatë të cilët kishin bërë aleancë duke u betuar në muajin Dhul Ka'de[15] se do të jenë një dore me të shtypurit kundër të padrejtit zullumqarit derisa ta marrin - kthejnë hakun, derisa t'i kthehet e drejta e tij, përderisa deti ka ujë për të lagur dhe kodrat Thebir dhe Hira[16] janë në vendin e tyre. Më pas ata shkuan tek Al-Aas bin Vael, kështu që ia morën mallin atij dhe ia kthyen hakun, të drejtën e tij burrit nga Jemeni.

Kurejshitët e quajtën këtë aleancë 'Aleanca e virtyteve" dhe thanë: Ata hynë në një aleancë për një çështje të mirë.[17] Andaj vlerat dhe virtytet njerëzore janë të përbashkëta dhe janë globale.

Nisma për Kartën "Aleanca e Re e Virtyteve"

Preambulë

Nënshkruesit e kësaj Aleance,

Besojnë në vlerat të përbashkëta të besimeve abrahamike, si dhe të drejtat njerëzore me të cilat janë të pajisur gjithë njerëzit natyrshëm;

Konfirmojnë se fetë e familjes abrahamike kanë trashëgimi teologjike dhe etike të përbashkët e njëkohësisht të dallueshme, të gjithë vlerësojnë

[15] Muajt në të cilët ndalohet lufta janë : Muharrem, Rexhep, Dhul Ka'ade dhe Dhul Hixhe.
[16] Kodra në Mekë.
[17] Al Halebi, Sira Al Halebie, p.1 f.191.

vlerat njerëzore që kërkojnë paqe, respekt të ndërsjellë dhe tolerancë për prosperitet.

Besojnë se bashkëpunimi dhe koordinimi midis njerëzve të të gjitha feve dhe besimeve është i denjë për të konsoliduar bazat e paqes në botë dhe se, një aleancë midis njerëzve racionalë të besimit, secili prej të cilëve nxjerr nga trashëgimia e tij, për t'i ngritur vlerat që çojnë në respekt, tolerancë dhe paqe, kjo është një fakt që shuan zjarret e luftës, tmerrit dhe mosmarrëveshjeve.

Besëlidhjet dhe statutet kanë vendin e tyre në historinë e marrëdhënieve ndërkombëtare dhe në vendosjen e vlerave të paqes, drejtësisë, lirisë dhe tolerancës.

Dhe në mesin e tyre është aleanca e njohur historikisht si "Aleanca e virtyteve", e cila është lidhur në Mekë në shekullin e shtatë.

Duke kujtuar edhe një marrëveshje tjetër, e cila është Deklarata Universale e të Drejtave të Njeriut, e cila u zyrtarizua më 1948.

Duke pasur parasysh nevojën e realitetit aktual global për një aleancë të virtyteve për shekullin e 21-të, ku feja ende luan një rol efektiv në qeverisjen globale dhe diplomacinë kulturore.

Dhe bazuar në dispozitat e së drejtës ndërkombëtare dhe ligjeve ndërkombëtare; rezolutat e Kombeve të Bashkuara dhe Mesazhin e Amanit (nëntor 2004 /, Një Fjala e Përbashkët / tetor 2007 /), Deklarata e Marrakechit për të Drejtat e Pakicave Fetare në Vendet Myslimane / janar 2016 /, Deklarata e Uashingtonit e Aleancës së Vlerave (Shkurt 2018 /), Dokumenti i Vëllazërisë Njerëzore (shkurt 2019 /) dhe Dokumenti Makkah / maj 2019 /.

Duke kujtuar: deklaratën për të drejtat fetare "Dignitatis humanae" të deklaruar nga Kisha Katolike / 1965 /, e cila dha bazën për kërkesën e Kishës Katolike për liri fetare për të gjithë njerëzit, për shkak të dinjitetit njerëzor.

Duke kujtuar gjithashtu rëndësinë e deklaratave të ndryshme të bëra nga fetë, sektet dhe traditat e tjera që afirmojnë vlerat e shprehura në këtë statut.

Frymëzuar nga karvani amerikan i paqes në Abu Dhabi / maj 2017 / Rabat / tetor 2017 /, dhe konferenca të shumta në të cilat "Forumi për promovimin e paqes në shoqëritë myslimane" mori pjesë.

Dhe duke konsideruar rekomandimet e pesë takimeve vjetore nga 2014 në 2018 të "Forumit për Promovimin e Paqes", të cilat frymëzuan një aleancë të re të virtyteve me të parën e pjesës tjetër të botës.

Me anë të kësaj, miratojmë Kartën e një Aleance të Re të Virtyteve

Artikulli 1 - Përkufizimet dhe Fushëveprimi

Neni 1: Përkufizimet

1. Ky statut përkufizon:
   a. "Aleanca e Virtyteve" përdoret për të treguar paktin e lidhur para Islamit në bazë të virtytit, moralit të lartë fisnik dhe vlerave fisnike të përbashkëta mes njerëzve, pa marrë parasysh dallimet në përkatësitë fisnore, etnike dhe fetare.
   b. "Aleanca e Re e Virtyteve" tregon aleancën që është subjekt i kësaj karte dhe bën thirrje për ngritjen e vlerave, siç kuptohen nga pasuesit e feve të familjes abrahamike në shërbim të paqes, solidaritetit dhe mirëkuptimit të ndërsjellë midis njerëzve, pavarësisht nga feja, raca, apo kombësia e tyre.
   c. "Fetë e familjes abrahamike"; janë Judaizmi, Krishterimi dhe Islami, por ato konvergjojnë vlerat e përbashkëta që mbajnë fetë e tjera.
   d. "Ulu Bakijje" për të treguar të përkushtuarit ndaj vlerave të përbashkëta njerëzore dhe ata që e duan paqen, tolerancën dhe drejtësinë.
   e. Të drejtat:

      Të drejtat e njeriut kanë të paktën dy rrugë, njëra prej tyre është e drejta e dhënë nga qeveritë, të cilat kanë vlerën më të madhe kur përfshijnë të gjithë dhe marrin parasysh dinjitetin njerëzor dhe drejtësinë... Lloji tjetër është ai që historikisht është quajtur e drejta natyrore ose që nuk mund të hiqet, që do të thotë të drejta që ekzistonin para shtetit dhe i trashëgon çdo qenie njerëzore për shkak

të ekzistencës së tij dhe ato janë të drejta me burim hyjnor që i janë dhënë besimtarit dhe jobesimtarit. Çdo shtet i drejtë duhet t'i njohë dhe t'i mbrojë këto të drejta dhe ato duhet të konsiderohen si domosdoshmëri për dinjitetin njerëzor e prosperitetin shoqëror.

f. Vlerat:

Vlerat kanë dy dimensione: vlerat e virtyteve të brendshme, siç janë: mëshira e altruizmi dhe vlerat e virtyteve shoqërore qytetare, siç janë: mikpritja, fqinjësia, solidariteti dhe ndihma ndaj nevojtarëve. Andaj duhet të inkurajohen dhe të organizohen e të paraqiten në një sistem të vlerave njerëzore.

g. 2. Paragrafi i parë që ka të bëjë me përcaktimin e termave të përmendur më lartë, nuk rregullon konotacionet e këtyre termave nëse ata përmenden në një kontekst tjetër nga sa përmendet këtu.

2. Përkufizimet e mësipërme nuk janë domosdo kuptimet e termave, në rast se ato përdoren në kontekste të tjera.

Neni 2: Fushëveprimi

1. Kjo besëlidhje vlen për aleatët ndërmjet feve të familjes abrahamike dhe atyre që u bashkohen atyre në përkushtimin ndaj vlerave të përfshira në të.
2. Kjo Kartë merr parasysh sovranitetin e shteteve dhe ligjet e tyre brenda kufijve të përcaktuar në nenin 29 në Deklaratën e të Drejtave të Njeriut të vitit 1948.

Artikulli 2 – Motivimet

Neni 3: Motivet për Aleancën e Re të Virtyteve:

1. Rastet në rritje në të gjithë botën të persekutimit fetar dhe diskriminimit, bazuar në fe ose besim dhe sulmet ndaj vendeve të adhurimit dhe besimtarëve që i frekuentojnë në to, siç thuhet në Rezolutën e Kombeve të Bashkuara 16/18 të 2011 që dënon çdo avokim të urrejtjes fetare që përbën nxitje të diskriminimit, armiqësisë ose dhunës.

2. Akuza ndaj fesë, çfarëdo feje që ajo, është natyrshëm e dhunshme dhe është një akuzë e rreme dhe si rrjedhojë është përgjegjëse për fenomenin e terrorizmit,. Gjithashtu format e dhunshme ekstremiste dhe intolerante të fesë, kërcënojnë fenë e përqafuar dhe të ushtruar lirshëm.
3. Bindja se vërtet kemi vlera të përbashkëta dhe se ato duhet të aktualizohen. Këto vlera janë dy llojesh: vlerat e përbashkëta të feve abrahamike që përfshijnë, në veçanti, besimin, mirësinë, maturinë dhe besimin në dinjitetin njerëzor universal, si dhe vlerat transcendentale kozmike dhe universale që tejkalojnë kulturën, epokën ose rajonin.
4. Ankthi ekzistencial që rezulton nga zhvillimi i një paradigme bashkëkohore, qëllimet materiale të së cilës injorojnë nevojat morale të popullsisë së botës dhe përhapjen e armëve të shkatërrimit në masë.
5. Globalizimi, i cili rezulton tensionimin midis një realiteti të globalizuar dominuar nga standardizimi, stereotipizimi i hegjemonisë së sekularizmit dhe konsumizmit dhe mes një realiteti lokal i mbyllur në vete, zakonet dhe besimet e tij.
6. Një mentalitet teknokratik që ndikon shumë në avancimet teknologjike, disa prej të cilave në vend që të aplikohen për përmirësimin e njerëzimit, kanë potencial për aplikime imorale që mund të cenojnë dinjitetin njerëzor dhe mund të prishin ekuilibrin ekologjik.
7 .Ndarja e ekonomisë nga korniza morale, njeriu ekonomik (Homo economicus) nga personi fetar (Homo religious), duke zëvendësuar kështu njerëzoren dhe shpirtëroren me truporen dhe materialen.

Artikulli 3 – Parimet

Neni 4: Aleanca e Re e Virtyteve është e bazuar në sa vijon:

1. Dinjitetin njerëzor:
   Të gjithë njerëzit, pavarësisht nga fetë, gjuhët, racat dhe etnitë e tyre të larmishme; Krijuesi i Plotfuqishmi i nderoi përmes frymëzimit me shpirtin dhe gjallërinë eTij në babanë e tyre, Ademin, paqja qoftë mbi të.
2. Parimin e lirisë së zgjedhjes dhe lirisë së praktikimit të fesë.
   - Nuk ka detyrim në fe.

- Shteti duhet të mbrojë lirinë fetare, përfshirë lirinë e larmisë fetare, në një mënyrë që garanton drejtësi dhe barazi midis grupeve të ndryshme në shoqëri.

3. Parimin e tolerancës

Besimet e të tjerëve duhet të mbrohen ligjërisht dhe të respektohen; dallimet duhet të shihen si një burim pasurimi, jo konflikti dhe përjashtimi.

4. Parimin e drejtësisë

Drejtësia dhe barazia janë themeli i të gjithë bashkëveprimit njerëzor, ndërsa bamirësia ndaj të tjerëve mbetet rruga më e virtytshme dhe më e përshtatshme.

5. Parimin e paqes

Me përjashtim të vetëmbrojtjes ose mbrojtjes së të pafajshmëve, dhuna (lufta) duhet të refuzohet, qoftë në nivelin individual, qoftë shtetëror, dhe këmbëngulësia për të përdorur të gjitha mjetet paqësore për të zgjidhur konfliktet ndërmjet individëve ose grupeve duhet të jetë parësore.

6. Parimin e mëshirës

Mëshira është mjeti kryesor për të arritur besëlidhjen hyjnore të besimit, të vërtetës dhe bamirësisë: "Kush nuk tregon mëshirë për të tjerët privon veten e tij nga mëshira e Zotit ndaj tij". "Zoti tregon mëshirë për ata që janë të mëshirshëm".

7. Parimin e mirësisë

Në mirësinë e tillë ndaj të tjerëve nuk duhet të bëjmë kurrfarë dallimi ndërmjet miqve, të afërmve, apo të panjohurit, qofshin ato vepra të rezultuara nga lidhjet familjare ose vetëmohuese për të tjerët.

8. Parimin e përmbushjes së konventave dhe marrëveshjeve.

Detyrat më konsekuente të përmbushjes së kontratave dhe marrëveshjeve, pasi sigurojnë sigurinë dhe harmoninë shoqërore.

9. Solidaritetin.
   Solidariteti shpreh një identifikim ekzistencial dhe përkushtimin për mirëqenien e tjetrit.

Artikulli 4 – Objektivat

Neni 5: Aleanca e Re e Virtyteve ka për qëllim përfshirjen e klerikëve fetarë në përhapjen e qetësisë dhe paqes:

Kjo është përgjegjësi e udhëheqësve fetarë, në përputhje me parimet e këtij statuti, për të kontribuar në përhapjen e qetësisë dhe të ndërtimit të paqes, nëpërmjet:

1. Koordinimi ndërmjet ithtarëve të feve të familjes abrahamike dhe ithtarëve të feve të tjera nga familja njerëzore.
2. Kundërshtimi i ekstremizmit, mendimit të dhunshëm dhe fjalimeve nxitëse e urrejtjes.
3. Marrja e një qasjeje pajtuese në çdo fe, për të konsoliduar tolerancën në dimensione të ndryshme.

Neni 6: Shtetësia - qytetaria pozitive dhe përgjegjësia

Shtetësia - qytetaria është e dobishme dhe e përgjegjshme kur:

1. Nëse bazohet në liri, barazi, pluralizëm dhe respekt të ndërsjellë.
2. Nëse ushtrimi i të drejtave bashkëjeton me mbrojtjen e harmonisë shoqërore dhe ruajtjen e rendit publik në përputhje me frymën e nenit të 29 të Deklaratës së të Drejtave të Njeriut.
3. Nëse është e përkushtuar të ndjekë një filozofi të jodhunës dhe solidaritetit intelektual dhe moral përballë problemeve.

Neni 7: Inkurajimi i besimtarëve që të respektojnë njëri-tjetrin

Respekti për fenë e tjetrit në thelb, është respekt për dinjitetin njerëzor, i cili është një virtyt themelor që promovon prosperitetin e individit dhe të mirën e të gjithëve.

Në praktikë respekti për fetë e tjera përfshin:

1. Manifestohet në mbrojtje të simboleve të shenjta dhe ndjeshmërisë fetare të traditave të tjera të besimit.

2. Respektimi i feve të tjera nuk përjashton dialogun e sinqertë të edukuar ose debat respektiv rreth çështjeve dalluese shkencore mes tyre, si dhe brenda një feje.
3. Bashkëpunimi parimor rreth vlerave të përbashkëta.

Neni 8: Mbrojtja e të drejtave të pakicave

Të gjitha pakicat etnike, fetare dhe gjuhësore kanë të drejtë të jetojnë pa asnjë përndjekje të çfarëdo lloji; përndjekje fetare, politike ose racore. Për më tepër, ata kanë të drejtë të jetojnë si qytetarë të barabartë në shoqëritë e tyre, duke u mbështetur në bindjet e tyre më themelore rreth virtytit dhe moralit për t'u angazhuar në jetën publike të atyre shoqërive.

Neni 9: Mbështetja e traktateve dhe marrëveshje ndërkombëtare

Ne mbështesim traktatet dhe marrëveshje ndërkombëtare që ngrenë dinjitetin dhe vlerat njerëzore sepse:
1. Për shkak se është një burim i së drejtës dhe normave ndërkombëtare dhe kontribuon në sigurinë globale.
2. Sepse është një nga mjetet më të rëndësishme të konsolidimit të bashkëpunimit paqësor midis shteteve, pavarësisht nga sistemet e tyre politike, ekonomike dhe sociale.
3. Për shkak se ajo mishëron konceptin e shtetësisë "kontraktuale" që është thelbësor në këtë statut.

Artikulli 5 – Fusha & mjetet

Në lidhje me punën për të përmirësuar gjendjen njerëzore, ka shumë fusha në të cilat Aleanca e Re e Virtyteve mund të kontribuojë. Kjo mund të bëhet duke përdorur disa nga mjetet e renditura më poshtë.

Neni 10: Fusha e familjes

Duke rivendosur rëndësinë e familjes si pikënisja e vërtetë për nxitjen e virtytit, drejtësisë, paqes, civilizimit dhe tolerancës.

Neni 11: Fusha e arsimit

Kjo do të përfshinte:

1. Duke bërë thirrje për lidhjen e arsimit me edukimin dhe lidhjen e sistemit arsimor me sistemin moral, për të disiplinuar sjelljen individuale dhe në grup.
2. Avokimi që edukimi fetar të reformohet dhe të zhvillohet për të ecur në hap me zhvillimet moderne në fusha të tjera, përfshirë, për shembull, diskutimet nga konferenca e Abu Dhabi 2009 mbi mësimin e tolerancës ndërfetare.

Neni 12: Fusha e punës humanitare

Kjo arrihet:

1. Duke bërë thirrje për përhapjen e vlerave të mikpritjes, ndihmën e nevojtarëve dhe akomodimin e refugjatëve, emigrantëve dhe kalimtarëve; për të mbrojtur të dobët dhe të tjerët në nevojë, kudo që janë dhe kushdo që të jenë.
2. Duke bërë thirrje për intensifikimin e veprimeve bamirëse dhe shpërndarjen e ushqimit.

Neni 13: Fusha e zhvillimit të qëndrueshëm

Kjo do të përfshinte:

Ndihmën e Kombeve të Bashkuara në arritjen e *"Shtatëmbëdhjetë Qëllimeve të Zhvillimit të Qëndrueshëm të Agjendës 2030"* (shtator 2015).

Artikulli 6 - Dispozitat përfundimtare

Neni 14: Aderimi dhe nënshkrimi

Dera për t'u bashkuar dhe për të nënshkruar në Aleancën e Re të virtyteve është gjithmonë e hapur për të gjithë ata që e pranojnë përmbajtjen e saj.

Neni 15: Rezervimi dhe ndryshimi

Kushdo që dëshiron të bashkohet me këtë statut mund të paraqesë rezerva për disa nga dispozitat e saj.

Neni 16: Gjuhët zyrtare

Kjo statut është shkruar në arabisht dhe anglisht dhe për të gjitha gjuhët e tjera në të cilat transmetohet i njëjti autoritet.

Neni 17: Zbatimi

Ky statut është i vlefshëm që nga koha kur është lansuar.

Referencat:

1. Kuran.
2. Deklarata e Marrakechit për të Drejtat e Pakicave Fetare në Botën Islame e miratuar në Merakesh në Marok, me date 27 Janar 2016.
3. Deklarata e Uashingtonit për themelimin e "Aleancës së Virtyteve", e miratuar me 07 Shkurt 2018
4. Dokumenti i "Vëllazërisë Njerëzore" nënshkruar nga Kreu i kishës Katolike Papa Franqesku dhe Shejhu i Al Azharit dr. Ahmed et Tajib, me datë 04 Shkurt 2019 në Abu Dhabi - EBA.
5. Dokumenti "Karta e Mekës" i miratuar me datë 30.05.2019 në Mekë-Arabia Saudite, organizuar nga RABITA.
6. Imam Malik, *El Muvatta,* Husnu-l Huluk, 8.
7. Imam Ahmedi, *El Musned.*
8. El-Halebi, *Siretu-l Halebije.*
9. Ibn Hisham, *Siretul- Ibnu Hisham*.

Prim. dr. med. sc. Ali F. ILJAZI

TRIDHJETË KËSHILLA PËR SUKSES NË JETË SIPAS ISLAMIT

Secili prej nesh dëshiron të arrijë sukses në jetë. Mirëpo disave nuk u shkoi për dore, për arsye se mendojnë që suksesi është i pamundur dhe i paarritshëm. Problemi qëndron në faktin se ne ndoshta kemi anashkaluar shkaqet e suksesit, jemi bërë joaktivë dhe të dobët...

Sukses d.m.th. përpjekje e pandërprerë kah një qëllim më i lartë. Përkryerja i takon vetëm Allahut. Kur që dikush thotë: "Kam arritur te caku im në jetë", dije se ky njeri ka filluar të shkatërrohet. Njeriu duhet të përpiqet të arrijë sukses, ndërsa Allahu i Madhërishëm të vyeshmit, punëtorët, nuk i lë pa shpërblim. Beduz-zeman el-Hemezani ka thënë: "Unë duhet të përpiqem. Nuk është imja të arrij sukses".

Lexoji këto këshilla, nëse dëshiron të korrësh frytet e suksesit nga kopshti i jetës. Kjo është thirrje për shpëtim në të dyja jetët. Çfarë është dobia nga suksesi në këtë botë, nëse njeriu humb në botën tjetër?!

1. Bëhu i devotshëm (mutteki). Ky është furnizimi më i mirë dhe këshilla më e bukur. Allahu i Madhërishëm thotë:

"...e kush u përmbahet dispozitave të Allahut, atij Ai i hap rrugë, dhe e furnizon atë prej nga nuk e kujton fare. Kush i mbështetet Allahut, Ai i mjafton atij. Allahu realizon dëshirën e vet dhe Allahu çdo gjëje ia ka caktuar kohën *(afatin).*[1]

"E kush i frikësohet Allahut, Ai atij ia lehtëson punën."[2]

2. Mbushe zemrën tënde me dashuri ndaj Allahut dhe të Dërguarit të tij, s.a.v.s. Pastaj duaji prindërit, familjen, farefisin tënd etj. Dashuria e bën të lumtur njeriun, zgjat jetën dhe krijon qetësi, ndërsa urrejtja mbush zemrën me fatkeqësi dhe pendim. Dashuria shëron plagët dhe në zemër zgjon ngrohtësinë e afërsisë dhe simpatisë.

3. Dashuria ndaj vetes le të jetë e asgjësuar në krahasim me dashurinë ndaj të tjerëve. I lartësuari thotë:

"Madje edhe sikur të kishin vetë nevojë për të, ata u jepnin përparësi atyre para vetvetes. Kush është i ruajtur prej lakmisë së vet, të tillët janë të shpëtuar."[3]

Të lumturit përhapin mirësi ndaj të tjerëve, kështu që lumturia e tyre rritet, ndërsa fatkëqijtë të mirën e mbajnë për vete, kështu që ajo vdes tek ata. Le të mbushet zemra jote me dashuri, tolerancë dhe ngrohtësi. Të palumtur janë ata që e kanë zemrën e mbushur me urrejtje, mendim të keq ndaj të tjerëve dhe hipokrizi.

4. Mos derdh lot për atë që ka kaluar. Ata që qajnë për shkak të mossuksesit në të kaluarën, nuk anojnë kah kjo botë. Ata që përqeshin vështirësitë e të tjerëve, nuk do të kenë mëshirën e kohës. Mos qaj për qumështin e prishur, por mundohu ta fitosh dhe zëvendësosh qumështin e humbur!

---

[1] El Talak, 2-3

[2] El Talak, 4

[3] El Hashr, 9

Përkujtoji fjalët e Pejgamberit, s.a.v.s.

"Nëse të ndodhë diç, mos thuaj: sikur ta kisha bërë edhe këtë edhe këtë... Thuaj: "Këtë Allahu i ka përcaktuar, Ai bën çfarë të dojë." Fjala "sikur" ia hap dyert shejtanit."[4]

5. Bëhu optimist. Optimisti natën shikon në qiell dhe sheh ngrohtësinë e Hënës. Ndërsa pesimisti shikon në qiell dhe sheh ashpërsinë e errësirës. Bëhu edhe më optimist se ç' je tani.

Optimisti tërheq dashurinë e tjerëve, ndërsa pesimisti e largon. Halimi thotë: "I Dërguari i Allahut, s.a.v.s., e ka dashur optimizmin. Sepse pesimizmi është mendim i keq për Allahun, ndërsa optimizmi mendim i mirë për Të.

Besimtari duhet të mendojë mirë për Allahun e Madhërishëm në çdo situatë. "Muavija b. Hakem thotë: "I thashë Pejgamberit, s.a.v.s., se në mesin tonë ka njerëz që në çdo gjë shohin shenjë të keqe".

Ai u përgjigj: *"Ata këtë e ndiejnë në vete dhe kjo nuk duhet të jetë pengesë".*[5]

Neveviu kështu e shpjegon këtë hadith: "Këtë ju e ndieni e nuk jeni fajtor për këtë. Mirëpo, për këtë mos u ndalni të veproni për të mirën tuaj".

6. Bëhu më konkret ndaj njerëzve. Padrejtësia shkurton jetën dhe sjell pagjumësi. Me këtë humbasim personat e dashur, për shkak se jemi jokorrektë ndaj tyre. Për ata gjykojmë në bazë të gabimeve, ndërsa harrojmë virtytet e tyre.

Kërkojmë të jenë të privuar nga çdo e metë, ndërsa gabimet tona i arsyetojmë me atë se njerëzit nuk janë të pagabueshëm. Imam Muhamed b. Sirin thotë: "Je i padrejtë ndaj vëllait tënd nëse flet për të këqijat që i ke parë tek ai, ndërsa i fsheh të mirat e tij ".

Ibn Kajjimi thotë: " Si mund të jetë korrekt ndaj krijesave ai i cili nuk është korrekt ndaj Krijuesit?"

---

[4] Hadithin e shënon Muslimi.

[5] Muslimi.

7. Kur njerëzit të gjuajnë me tjegull, përulu, merre dhe me të ndërtoje shtëpinë. Kur të gjuajnë me lule, ndaji ato me mësuesit e tu, të cilët të kanë ndihmuar në momentet e vështira.

8. Para së gjithash bëhu i sigurt tek Allahu, e pastaj në vete. Njihi të metat tua dhe dije mirë që kur të lirohesh nga të metat tua, do të jesh më afër ëndrrave tua.

Përkujtoji gabimet tua për t'u liruar nga të metat. Harroji gabimet e miqve dhe shokëve tu, në mënyrë që t'i ruash.

Dije se lumturia e njeriut është në vështrimin e të metave personale dhe jo të të metave të tjerëve.

9. Kur arrin sukses në diç, mos lejo që krenaria të depërtojë në zemrën tënde. Pejgamberi, s.a.v.s., ka thënë: "Allahu i Madhërishëm më ka shpallur që të jem modest, dhe që askush të mos krenohet dhe ngrihet mbi askënd" (Muslimi).

I Lartësuari thotë:

"Pra, mos lavdëroni veten, se Ai e di kush është më i ruajtur."[6]

Kur të biesh, mos lejo që padituria të të bindë se njerëzit ta kanë bërë gropën. Mundohu të ngrihesh dhe hapi sytë e mendjen që të mos biesh në greminën dhe kurthet e kohës. Nëse rrëshqet, mëso si të drejtohesh, e jo të ankohesh. Kur të ngrihesh, mendo në ata që kanë rënë, për t'iu ndihmuar që të ngrihen.

10. Kur fiton në polemikë me tjetrin, mos u kreno. Kur ai përjeton ndonjë fatkeqësi, ndihmoje, qoftë edhe me lutje (dua).

I Lartësuari thotë:

"Kush bën durim dhe fal, s'ka dyshim se ajo është virtyti më i lartë *(lavdishëm)".*[7]

Njëra prej lutjeve të Pejgamberit, s.a.v.s., ka qenë: *"O Zoti im mos lejo që për shkak timin të gëzohen armiqtë e mi".* Ai ka këshilluar: *"Mos*

[6] En Nexhm, 32.

[7] Esh Shura, 43.

u gëzo në fatkeqësinë e vëllait, e që Allahu ta mëshirojë atë, e ty të të vërë në sprovë".[8]

11. Kënaqësia më e paktë nuk të sjell në letargji. Fuqia mos të të sjell në vetëmbrojtje Modestia mos të çojë në dobësi. Pejgamberi, s.a.v.s., ka thënë: *"Kush është modest për Allahun, Allahu do ta ngrejë, përderisa nuk e vendos në shkallë më të larta."*[9]

12. Gjeje një mik të mirë dhe ruaje. Pejgamberi, s.a.v.s., ka thënë: *"Njeriu është në fenë e shokut të vet, andaj kini kujdes me kënd shoqëroheni".*[10]

Mos e kritiko mikun për çdo imtësi, por kalo nëpër gabimet e tij. Përsosuria i takon vetëm Allahut. Le të jetë më e rëndësishme tek ai besimi i tij në Allahun dhe morali i bukur; ruaje këtë mik. Nëse e humb, nuk ke me kë t'i ndash problemet dhe nuk ka kush të të udhëzojë në mirësi. Abdullah b. Xhaferi ka thënë: "Shoqërohu me atë, shoqëria e të cilit të zbukuron, me atë që në mungesë të mbron, në vështirësi të ndihmon, me atë që t'i korrigjon gabimet dhe t'i vlerëson virtytet."

13. Falua atyre që kanë gabuar ndaj teje dhe gjej arsyetim për veprimet e tyre.

Bëhu ekstrem në faljen tënde. Kjo zgjat jetën. Do të fitosh besim te njerëzit dhe do të të nderojnë. Hidhe nga zemra dhe koka jote helmin e urrejtjes. Pejgamberi, s.a.v.s., ka thënë:

"A nuk mund të bëheni si paraardhësi im, Damdami. Ai, kur dilte nga shtëpia, thoshte: "Nderin tim ia dhuroj njerëzve"[11]

Imam Neveviu kështu e shpjegon këtë hadith: *"Nuk kërkoj dëmshpërblim nga ata që më kanë shkaktuar dëm - as në këtë botë, as në botën tjetër".*

---

[8] Tirmidhiu.

[9] Ibn Maxhxheh.

[10] Tirmidhiu.

[11] Ebu Davudi.

14. Ndaji me të tjerët ndjenjat tua, diturinë, pasurinë dhe kohën. Kur u ndihmoni njerëzve, mos kërkoni që ata të të ndihmojnë. Veprat tua le të jenë të kushtuara për Allahun e Madhërishëm. Kur dikujt i bën mirë, kurrsesi mos e përkujto atë. Ndërsa kur dikush të bën mirë ty, assesi mos e harro!

I Lartësuari thotë:

"O ju që besuat, mos i prishni lëmoshat tuaja me të krenuar e me ofendim".[12]

Përkujtoji fjalët e poetit:

"Bëju mirë njerëzve, do të robërosh zemrat e tyre."

Ka shumë njerëz që me vepra të mira janë robëruar.

15. Mendo se çdo mossukses që përjeton është një përvojë jetësore e cila i paraprin secilit sukses dhe fitores. Sa do që zgjat nata, medoemos dikur do të vijë agimi. Një i urtë ka thënë: "Suksesi është si shkallët, të cilat nuk mund t'i kalosh me duar në xhepa".

16. Falënderoje Allahun në pjatën me fasule. Mos mallko kohën që nuk ke ngrënë kaviar për çdo ditë. Bëhu i kënaqur me atë që ke. Ruaju nga zilia. Allahu i Madhërishëm disa njerëzve të caktuar iu ka dhuruar begati, andaj mos dëshiro humbjen e begative të të tjerëve. Kërkoje nga Allahu furnizim. Pejgamberi i zgjedhur, s.a.v.s., ka thënë:

"Ebu Hurejre, bëhu i ndershëm, do të jesh njeri më i devotshëm. Bëhu i kënaqur me atë që ke, do të jesh njeriu më falënderues. Dëshiroji të tjerëve atë që dëshiron për vete,do të jesh besimtar. Bëhu i mirë ndaj fqinjëve tu, do të jesh mysliman i vërtetë. Mos qesh shumë, sepse qeshja e tepërt vdes zemrën"[13]

17. Mos harro që çdo ditë të kërkosh nga Allahu falje dhe shëndet. Në hadithin që shënon Tirmidhiu përmendet që Pejgamberi, s.a.v.s., ka thënë: *"Lutjuni Allahut për falje dhe shëndet. Pas besimit, nuk ka më mirë se shëndeti".*

---

[12] El Bekare, 264.

[13] Ibn Maxhxheh.

18. Kërko nga Allahu dije të dobishme dhe furnizim të madh. Dituria është thesar të cilin nuk mund ta vjedhin hajnat. Njëmijë dinarë te injoranti vlejnë sa një enë me pluhur. Ndërsa enën me pluhur dijetari mund ta kthejë në njëmijë dinarë. Ali b. Ebu Talibi, Allahu e nderoftë, i ka thënë një bashkëkohësi: "O njeri, dituria është më e mirë se pasuria. Dituria të ruan ty, ndërsa pasurinë e ruan ti. Dituria sundon, ndërsa me pasuri sundohet. Pasuria me harxhim pakësohet, ndërsa dituria me harxhim rritet".

Pejgamberi, s.a.v.s., ka thënë: *"Lutjuni Allahut për dituri të dobishme dhe mbrojtje nga Ai për dituri të padobishme".*[14]

Për këtë ai bënte këtë lutje: *"O Zoti im, kërkoj mbrojtje prej Teje nga dituria e cila nuk shërben, nga zemra që nuk është e devotshme, nefsi i pangopur dhe lutja e cila nuk pranohet".*[15]

19. Mundohu t'i gëzosh të afërmit e tu, që të jesh i lumtur ti dhe tjerët përreth teje. Ti nuk mund të qeshësh në mes të lotëve. Nuk mund të kënaqesh në diellin e mëngjesit, nëse të tjerët rreth teje janë në errësirë. Lumturia e njeriut është më e madhe kur arrin të bësh sa më shumë të lumtur rreth teje. Nëse ke para, mundohu t'i gëzosh të tjerët me dhurata. Nëse je i varfër, mundohu t'i gëzosh me fjalë të mira. Pejgamberi, s.a.v.s., ka thënë:

"Kush ka më tepër furnizim, le t'i japë atij që nuk ka furnizim".[16]

Pejgamberi, s.a.v.s., gjithashtu ka thënë:

"Largohu nga Zjarri, qoftë me gjysmë hurme. Kush nuk e ka edhe këtë, le ta përcjellë fjalën e mirë".[17]

Pejgamberi, s.a.v.s., gjithashtu ka thënë:

"Mos nënçmoni asnjë vepër të mirë, qoftë ajo edhe takimi i vëllait tënd me fytyrë të buzëqeshur".[18]

---

[14] Ibn Maxhxheh.
[15] Ibn Maxhxheh.
[16] Muslimi.
[17] Buhariu dhe Muslimi.
[18] Muslimi.

20. Mundohu t'i mbash mend ata që të kanë ndihmuar në momentet e vështira, ata që ta kanë zgjatur dorën kur ke rrëshqitur; kur kanë qëndruar me ty, kur dynjaja ta ktheu shpinën, ata të cilët të nxorën nga vetmia kur të lanë të gjithë të tjerët. Ktheju me të mirë dhe shpaguaju sa të mundesh.

Pejgamberi, s.a.v.s., ka thënë:

"Kush nuk falënderon njerëzit, nuk falënderon as Allahun".[19]

"Kush ju bën mirë shpërblejeni. Nëse nuk keni me çka, atëherë lutuni për të, përderisa nuk ia shpaguan".[20]

21. Mundohu t'i kujtosh emrat e atyre që, pa dashur, u ke bërë keq. Lutju Allahut që të falë dhe lutju Atij për ata. Mos u hakmerr ndaj njerëzve, sepse hakmarrja është humbje e kohës.

22. Ndihmoji të dobëtit derisa nuk i kthehet fuqia. Qëndro me fatkeqin, përderisa nuk sheh një fije shpresë. Qëndro me atë që ka falimentuar, derisa nuk arrin në rrugën e suksesit. Mundohu t'i shërosh plagët e njerëzve. Mendo për fjalët e Pejgamberit, s.a.v.s., i cili ka thënë:

"Besimtari është pasqyrë e besimtarit. Besimtari është vëlla i besimtarit. Ai ia ruan pasurinë, gjakun dhe nderin e tij dhe ia mbron shpinën e tij".[21]

23. Kur vërshon errësira bëhu prej atyre që bartin fanarin e dritës, e jo prej atyre që me gurë thyejnë fanarët. Ndërsa kur zbardh agimi, bëhu prej atyre që presin rrezet e dritës, e jo prej përtacëve që nuk ndiejnë ardhjen e dritës.

24. Mundohu t'ua kthesh borxhin njerëzve. Disa të kanë dhënë këshilla nga përvoja e tyre shumëvjeçare. Disa të kanë dhënë besimin. Nuk i ke kaluar vetëm ti furtunat e jetës. Disa të kanë shndritur në mesin

[19] Tirmidhiu.
[20] Ebu Davudi.
[21] Ebu Davudi.

e errësirës dhe ti e ke parë rrugën. Disa të kanë mbushur mend. Nga e tërë kjo me rëndësi është të jesh falënderues ndaj Allahut të Madhërishëm, i cili t'i dhuroi të gjitha begatitë. A thua si do të sillemi kur i Lartësuari në Ditën e Gjykimit na pyet, siç qëndron në hadithin-kudsij që e shënon Muslimi: *"O i biri Ademit! A nuk të kam dhënë kuaj dhe deve, të kam dhënë bashkëshorte, të kam bërë udhëheqës i cili ka marrë një të katërtën e plaçkave? Ku është falënderimi në këtë?"*

A kemi përgjigje në këtë pyetje?

25. Kur afrohesh te maja e kodrës, mos lejo që suksesi të të çartë. Mos mendo se ata që janë nën rrëzë janë shkurtabiqë.

Allahu i Madhërishëm thotë:

"Mos ec nëpër tokë me kryelartësi, se Allahu nuk e do asnjë mendjemadh e që shumë lavdërohet".[22]

Kur e kanë pyetur Hasan el Basriun për modestin, ka thënë: "Modesti është kur të dalësh nga shtëpia, çdo mysliman që e sheh, të mendosh se është me i mire se ti".

Mbizotëroje unin tënd, zgjatua dorën e ndihmës të tjerëve që të ngjiten në kodër. Nëse rrëshqet pasi ke hipur në majën e kodrës, mos i fajëso të tjerët për gabime dhe mangësi. Mos harro se në majë të kodrës mund të qëndrosh me ndihmën e shumë njerëzve që janë me ty.

26. Mos i hulumto të metat e të tjerëve. Pejgamberi, s.a.v.s., ka thënë:

"Kur njeriu thotë: "Njerëzit janë shkatërruar", atëherë ai është më i shkatërruari prej tyre".[23]

Hattabi thotë se shpjegimi i këtij hadithi është: "Kur njeriu ua gjen të metat e tjerëve dhe thotë që njerëzit janë prishur dhe shkatërruar, kjo d.m.th. se ai është në gjendje më të keqe se ata, për shkak të mëkateve që do të fitojë me këtë".

---

[22] Llukman, 18.

[23] Muslimi.

Maliku thotë: "Nëse këtë e thotë për shkak të keqardhjes së gjendjes së tyre në fe, kjo është gabim. Mirëpo nëse, kështu dëshiron të tregohet kryelartë me ata, duke zvogëluar vlerën e tyre, kjo është e ndaluar."

27. Mos lejo që gjendja e pashpresë të arrijë në zemrën tënde. Gjendja e pashpresë, dëshpërimi, fatalizmi, t'i mbyllin sytë, kështu që nuk mund t'i shohësh dyert e hapura. I Lartësuari thotë:

"O robërit e Mi, të cilët e keni ngarkuar veten tuaj me shumë gabime, mos e humbni shpresën ndaj mëshirës së Allahut, pse vërtet Allahu i fal të gjitha mëkatet, Ai fal shumë dhe është mëshirues".[24]

28. Bëhu i sigurt që nëse je i përpiktë në punën tënde dhe je i përkushtuar, do të arrish atë që të tjerët nuk kanë mundur.

Mos e harro hadithin e Pejgamberit, s.a.v.s.: "Allahu do që kur ta bësh një punë, ta bësh me përpikëri".[25]

29. Kije ndërmend që besimtari mund të durojë urinë, të jetojë në skamje, i torturuar, i bojkotuar… Por, besimtari nuk mund të jetojë i nënçmuar. Allahu i Madhërishëm thotë:

"E tërë krenaria i takon Allahut, të dërguarit të Tij dhe besimtarëve, por hipokritët këtë nuk e dinë!"[26]

30. Bën llogari me vetveten para se të vijë koha e dhënies së llogarisë. Njehsoji veprat e tua, para se të t'i njehsojë dikush tjetër. I Lartësuari thotë:

"O ju që besuat, frikësojuni Allahut dhe le të shikojë njeriu se çka ka bërë për nesër dhe kijeni frikë Allahun, e s'ka dyshim se Allahu është që e di në hollësi atë që punoni!"[27]

Omer b. Hattab, r.a., ka thënë: "Llogaritni me veten para se t'ju llogaritin. Peshohuni para se të ju peshojnë. Përgatituni për ditën ku do të ekspozoheni dhe kur nuk do të mund të fshihni asgjë".

---

[24] Ez Zumer, 53.

[25] Ebu Ja'la.

[26] El Munafikun, 8.

[27] El Hashr, 18.

Sezai SYLEJMANI

SISTEMI I MILETIT NË SHTETIN OSMAN - 2

Faltoret dhe gjendja legale e klerit

"E sikur Allahu të mos i zbrapste disa me disa të tjerë, do të rrënoheshin manastiret, kishat, havrat e edhe xhamitë që në to përmendet shumë emri i Allahut" *(Kuran, Haxh - 44).*

Kjo dispozitë nga Kurani jo vetëm që frymëzonte mbrojtjen e tempujve fetarë, por gjithashtu edhe e imponontе këtë si një detyrë ligjore. Pozicioni i shtetit osman ndaj faltoreve të besimit të pasuesve të Librit ishte i bazuar në traditën e gjatë të veprimeve që nga koha e Muhamedit a.s. sahabëve dhe liderëve shtetërorë të myslimanëve gjatë përfshirjes së komuniteteve jomyslimane nën sovranitetin islam. Kështu statusi i kishave dhe sinagogave në shtetin osman u përcaktua sipas jurisprudencës islame dhe në veçanti sipas gjykimit hanefi. Në bazë të këtyre kritereve u përcaktua strategjia për trajtimin e faltoreve jomyslimane në territoret që hynin nën sundimin osman.

Anipse shteti osman e kishte në rend dite, që nga themelimi i tij, trajtimin e kësaj problematike, Marrëveshja e Mehmed Fatihut II me liderin ortodoks grek në Stamboll, Georgios, Skolarios II Genadios paraqet formatin që do të determinoi statusin e faltoreve jomyslimane brenda shtetit

osman. Edhe pse deri në ditën e sotme nuk është arritur të posedohet ky dokument, Rregullorja e Patrikanës e gjetur pas Tanzimatit e publikon këtë marrëveshje. Në Testamentin (Ahidname) njoftohej se kishat nuk do të prekeshin, nuk do të ktheheshin në xhami, ritualet fetare do të vijonin në të njëjtën mënyrë, por njoftohej që nuk do të ndërtoheshin kishat e reja dhe nuk do të dëgjoheshin kambanat.[1]

Në këtë mënyrë jomyslimanët nuk do të mund të ndërtonin dhe meremetonin kisha, sinagoga, manastire; nuk do të mund të luteshin me zë të lartë dhe të përdornin kambanat e kishave, nuk do të mund të dëshmonin kundër myslimanëve në gjyqe, nuk mund të kishin vendbanime afër xhamive dhe mesxhideve, nuk mund të kishin shtëpi më të larta se myslimanët, nuk mund të përdornin veshje si myslimanët, nuk mund të hipnin në kuaj dhe të mbanin armë.

Mësim besimi i fëmijëve gjatë leximit të Tevratit dhe Inxhilit lejohej të bëhej jo me zë të lartë, ndërkaq përdorimi i freskave dhe ikonave nëpër shtëpi, ndezja e qirinjve, ndërtimi i altarit apo shndërrimi i shtëpisë në kishë apo sinagogë nuk lejohej.[2]

Në pikëpamje të shumësisë së besimeve shteti osman ishte lider i shteteve dhe perandorive të asaj kohe. I gjendur në udhëkryqin e Lindjes dhe Perëndimit, i shtrirë në tri kontinente, me prezencën e tri besimeve monotetiste, "pasardhësve të librit", shteti osman praktikoi një tolerancë fetare në kohën kur Evropën e përmbyste vala e ekskluzivitetit dhe fanatizmit fetar. Kleri dominonte me jetën politike, shoqërore dhe private të njerëzve. Fanatizmi agresiv nxiti Kryqëzatat dhe Inkuizicionin. Për luftë kundër "heretikëve" Kisha organizoi Inkuizicionin e Peshkopëve të Papatit, Venedikut, Inkuizicionin Spanjoll, Inkuizicionin e Romës. Të ashtuquajturit heretikë, ishin të përndjekur, gjykoheshin, ekzekutoheshin. Skizma ndaj autoritetit të Papës dhe lindja e Reformizmit solli masakrën e "Natës së Bartolomeut" dhe luftën kundër protestantëve. Ndërkaq prezenca e besimeve të tjera në një shtet të krishterë nuk mund të imagjino-

[1] *Akgündüz*, I, 477.

[2] Prof. Dr. Haldun Eroğlu : *Osmanlı Devletinde müslüman Olmayan Topluluklar*

hej. Kthimi i Andaluzisë nën sundimin katolik të Spanjës solli gjenocidin ndaj myslimanëve dhe çifutëve.

Shteti osman me parimet nga Kurani, traditën e Muhamedit a.s. dhe të kalifëve pas tij në raport me Dhimmitë, i vuri themelet e tolerancës fetare në sistem institucional me të cilin u sigurua liria fetare për secilin komunitet përgjatë tërë ekzistencës së gjatë të tij. Një numër i madh i bashkësive fetare ishte i oprganizuar sipas patrikanave prej të cilave ato me orientim kah Kisha Lindore ishin: Patrikana Bullgare, Serbe, Greke, Greke e Jerusalemit, Greke e Stambollit, Armene, Armene, e Jerevanit, Armene e Jerusalemit, Armene e Stambollit, Nestoriane, Asiriane, Melkite, Kopte. Ndërkaq Kishat me orientim Perëndimor - Roma ishin: Patrikan Latine, Armene, Asiriane, Melkite, Kildani, Maronite, Kopte.[3] Statusi i faltoreve dhe prijësve fetarë rregullohej nga shteti me ferman. Ky status ndryshoi me kalimin e kohës. Me zgjerimin e Perandorisë, me ç'rast popuj tjerë jomyslimanë u përfshinë në territorin e saj, u paraqit nevoja për plotësimin dhe ndryshimin e statusit. Patrikët emëroheshin nga shteti.

Ndërkaq zgjedhja e tyre bëhej nga komuniteti të cilit i përkisnin dhe shteti nuk ndërhynte në këtë proces. Kisha e kishte përherë të drejtën e zgjedhjes. Shteti vetëm e bënte emërimin e patrikëve dhe rabinëve. Ndërkaq shkarkimin e patrikut dhe rabinit e bënin kisha, sinagoga, ose këshillat dhe kuvendet që i drejtonin ato. Shkarkimi ose lirimi nga detyra i ndonjë patriku ose rabini kryesisht bëhej për shkaqe të veprimit kundër shtetit dhe vendit, ose për udhëheqjen e dobët të komunitetit të tij.

Shkarkimi i patrikut për shkak të aktivitetit kundër vendit dhe shtetit ishte ngjarje serioze dhe përcillej me dënimin ndaj tij që mund të ishte edhe ekzekutim.[4]

Komunitetet hebraike ishin të organizuara në Perandorinë Osmane si një xhemat (kehillot). Secili komunitet jetonte në lagjen e tij, i koncentruar rreth sinagogës së tij, ishte i lidhur me rabinin ose rabinët e tyre dhe kjo formë e vendosjes ishte në përputhje me modelin e përgjithshëm të organizatës osmane të qytetit. Njësia efektive e qytetit osman nuk ishte

[3] Po aty

[4] Prof. Dr. Haldun Eroğlu: Osmanlı Devletinde müslüman Olmayan Topluluklar

vetë qyteti, por ishin lagjet që përkufizoheshin me përkatësinë fetare të asaj lagjeje të formuar nga komunitetet e organizuara rreth vendit të tyre të adhurimit, xhamisë, kishës, ose sinagogës dhe nën udhëheqjen e imamit të tij, priftit ose rabinit. " Kjo stukturë e organizimit ishte e pranishme në të gjitha trojet e Perandorisë me përbërje të ndryshme fetare. Në Ballkan, duke filluar nga Beogradi e deri në Selanik, prej Sarajevës e deri në Sofje, përbërja e qyteteve kishte një skemë të ngjashme: rreth qendrës së qytetit gjendej zakonisht xhamia kryesore dhe sahatkulla, në formë koncentrike gjendeshin lagjet - mëhallët e myslimanëve, pastaj më larg nga qendra, rreth kishës gjendeshin lagjet e të krishterëve, rreth sinagogës lagjet e çifutëve dhe në periferi lagjet e romëve.

Tempujt fetarë të jomyslimanëve përherë gëzonin mbrojtje shtetërore dhe çdo sulm eventual ndaj tyre dënohej rreptësishtë. Në çdo kënd të Perandorisë kishte faltore të jomyslimanëve. Vetëm në Stamboll, në qendrën e kryeqytetit osman, në vitin 1885 kishte rreth 150 kisha dhe sinagoga.

Sikurse armenëve dhe çifutëve, edhe grekëve dhe katolikëve iu dha një e drejtë në vendet e shenjta në Jerusalem. Përveç këtyre vendeve, që iu dhanë në dispozicion të krishterëve në Jerusalem, në çdo pjesë të Perandorisë pronat kishtare dhe objektet fetare ishin vënë nën patronazhin e patrikanave dhe sinagogave. Për restaurimin e vendeve të adhurimit, siç ishin kishat dhe manastiret, qeveria u ofronte njerëzve lehtësime dhe ndihmesa në rindërtimin dhe riparimin e tyre. Në këto raste nga ana e shtetit kërkohej një konfirmim për plotësimin e kushteve të caktuara që zakonisht lidheshin me kriteret që një objekti të lashtë të mos i shtoheshin ndërtime në mënyrë që të mos ndryshonte origjinali.

Mund të thuhet se shfaqja e faltoreve të reja është toleruar politikisht duke marrë parasysh edhe interesin publik.

Fundi i sistemit të miletit dhe lindja e nacionalizmit

Zbulimi i Amerikës dhe komunikimi transatlantik solli dinamizëm në Evropë, kurse fuqia detare u shpërngul nga Mesdheu në oqeane. Galerat e dikurshme u zëvendësuan me anije moderne me vela, të cilat mundësonin udhëtime në relacione të gjata. Nga kontakti me vende, popuj, kultura dhe besime të ndryshme, evropianët e zgjeruan horizontin e dijes, fituan guximin e të menduarit ndryshe dhe nisën ekspansionin ushtarak. Prej kontinentit të ri u sollën bimë të reja ushqimore, ndër to më e rëndësishmja ishte patatja, e cila u kultivua me sukses në tokat evropiane.

Për herë të parë Evropa e mundi urinë kronike dhe me bark të ngopur iu kushtua aktiviteteve mendore. Lindi iluminizmi, skepticizmi dhe shkenca, e cila e mundësoi edhe revolucionin teknik. Shtetet evropiane e arritën supremacinë teknike dhe ushtarake në relacion me shtetin osman.

Revolucioni Francez shkundi edhe ato mbetje të fundit feudale që kishin mbetur në Evropë, solli nacionalizmin si vlerë universale, që u përhap gjithandej, duke mos e kursyer edhe shoqërinë osmane. Ideja e qytetarisë dhe lirisë së individit, që e sillte fryma e revolucionit në njërën anë dhe forcimi i shteteve evropiane të cilat filluan aktivisht të ndërhynin në çështjet e brendshme të Perandorisë, imponuan idenë e fillimit të reformave në shtetin osman. Kështu, më 3 nëntor 1836, shpallet Tanzimati, një sistem i gjerë reformash që kishte për qëllim modernizimin dhe përafrimin me modelin evropian të shtetit. Në vend të sistemit të miletit, i cili banorët e Perandorisë i klasifikonte në bazë të përkatësisë fetare, u promovua sistemi i shtetësisë i ashtuquajtur "osmanli", ku bënin pjesë të gjitha komunitetet etnike dhe religjioze që jetonin në shtetin osman. Superioriteti i miletit mysliman si milet sundues - mileti hakime, ia lëshoi vendin një elementi unifikues për Perandorinë që bazohej në sovranitein e shtetasve që jetonin në shtetin osman. Me këtë ruhej pushteti dhe sovraniteti absolut i sulltanit si "strehë e të gjithë shtetasve të tij". Në dukje kjo shihej si konsolidim i një centralizimi të shtetit me anë të shlyerjes së barrierave etnike e fetare dhe barazisë së qytetarëve të tij. Shteti osman, i cili jetoi me shekuj nën organizimin e sistemit të miletit, ishte centralist dhe pushteti absolut i takonte sulltanit. Në realitet, në praktikën administrative shteti funksiononte si një organizëm i decentralizuar (Ademi Mer-

kziyetçilik). Çdo milet ishte i mbyllur brenda vetes dhe jetonte sipas fesë, zakoneve dhe traditës së tij. Ndikimi i shtetit në jetën e përditshme ishte i vogël dhe çdo komunitet jetonte në lagjen e tij, kryente obligimet ndaj shtetit, kurse lindjet, martesat, vdekjet e kontestet juridike i zgjidhte me hoxhën, priftin, apo rabinin si përfaqësues të tij. Shteti osman, i rregulluar sipas sistemit të miletit, ishte si një tren me katër vagonë të mbyllur në të cilët vagonë rrinin njerëz me mënyra të ndryshme të jetesës, por të cilët shkonin në drejtim të përbashkët.

Krahas forcimit të shteteve evropiane shkonte dobësimi i shtetit osman; luftërat e përgjakshme njëqindvjeçare me Iranin, luftërat e pandërprera me Austrinë e më vonë edhe me Rusinë e sollën gradualisht dobësimin e Perandorisë, kështu që, pas Rrethimit të Dytë të Vjenës, ajo kaloi në defensivë. Shtetet e fuqishme evropiane filluan ta shtrinin ndikimin e tyre kulturor te popujt e krishterë në kuadër të Perandorisë Osmane. Kështu, jomyslimanët, të integruar përbrenda sundimit osman, nëpërmjet të sistemit të miletit, pas shekullit XVIII, filluan të orientohen kah shtetet evropiane dhe të përvetësonin arritjet e tyre kulturore. Të trimëruar dhe të mbështetur nga shtetet e fuqishme, si Anglia, Austria dhe Rusia, popujt jomyslimanë zhvilluan kryengritje kundër shtetit osman, prej të cilave njëra përfundoi me pavarësinë e Greqisë, ndërsa aksionet e furishme të Mehmed Ali Pashës e nxorën në shesh tërë dobësinë e shtetit. Shteti osman u vu në kërkim të reformave, të cilat detyrimisht duhej të sillnin ndryshime në sistemin e miletit. Më 3 nëntor 1839 filloi periudha e Tanzimatit, e cila shihej si lëvizje për "vesternizim". Të gjitha komunitetet jomyslimane fitonin të drejta të barabarta me myslimanët dhe, përveç liderëve fetarë, do të gëzonin edhe udhëheqjen e prijësve laikë. Nga dallimet fetare, të cilat përbënin karakterin e sistemit të miletit, për tërë banorët e Perandorisë u promomovua nocioni "osmanli", që paraqiste një botëkuptim modern të diçkaje që ishte ndërmjet nacionalitetit dhe nënshtetësisë. Mileti mysliman me këto reforma tashmë nuk ishte "Mileti Hakime" - mileti sundues, sepse edhe ish-miletet e tjera tani kishin të drejta të plota. Barazia e plotë e qytetarëve të Perandorisë u shkonte për shtati jomyslimanëve, të cilët, përveç përfitimeve nga reformat, kishin edhe përkrahjen e shteteve evropiane, misionarëve, fondacioneve, përfaqësuesve diploma-

tikë në shtetin osman. Përparimi i mileteve jomyslimane së pari u vërejt në sistemin arsimor. Ndërkaq, bashkësitë jomyslimane i themeluan shkollat e tyre nacionale, ku zhvillohej arsimi kombëtar. Me kohë, kur shtetet e huaja, të cilat morën të drejtën që në vende të ndryshme të Perandorisë të themelonin shkolla laike, fetare dhe private - sistemi arsimor osman mori një formë plotësisht të shthurur. Shtetasit myslimanë më tepër ishin të orientuar në shkolla ushtarake, ndërsa shkollat laike nuk mund të krahasoheshin nga cilësia me ato ku mësonin nxënësit jomyslimanë. Arsimi kombëtar i popujve të ndryshëm jomyslimanë i cili zhvillohej brenda Perandorisë Osmane, zgjonte dhe nxiste vetëdijen nacionaliste, kështu që reformat e vitit 1839 e veçanërisht ato të vitit 1856, në vend që të forconin unitetin e shtetit, hapën rrugën e divergjencave, përçarjes dhe separatizmit. Sistemi i miletit përfundimisht kolapsoi dhe në vend të tij u paraqit një dukuri e re, e vrullshme - nacionalizmi.

Sinteza e tri religjioneve monoteiste e cila u jetësua disa shekuj, ka mundur të arrihet vetëm në Shtetin Osman derisa ishte ai i fortë. Krishterimi ka qenë gjithnjë ekstrem armiqësor me dy besimet e tjera monoteiste. Në emër të Krishtit zhvilloi Kryqëzatat, inicioi ndjekjen e çifutëve në tërë Evropën dhe inicioi pastrimin etnik nga Spanja. Kryqëzatat realisht kanë vazhduar tërë kohën sa ka zgjatur Perandoria Osmane. Mbajtjen e popujve të ndryshëm jomyslimanë nën sundimin osman ka mundur ta bënte vetëm shteti i fortë që mund t'i përballonte sfidat të cilat vinin nga brenda dhe jashtë. Në periudhën kur shteti osman nuk mund t'i bënte ballë forcës së shteteve evropiane në aspektin shkencor, ekonomik dhe ushtarak, çfarëdo reformash legjislative, që shkonin në favor të popujve jomyslimanë, nuk do të mund t'i ndalonin veprimet nacionaliste e separatiste të serbëve, armenëve, grekëve, rumunëve, bullgarëve.

Dukuria e nacionalizmit brenda shtetit osman nuk u kufizua vetëm në Ballkan dhe te popujt jomyslimanë. I nxitur nga faktorë të ndryshëm dalëngadalë filloi të tregonte shenjat e para edhe te pjesëtarët e miletit mysliman.

1. Lindja e nacionalizmit arab

Si në hapësirat e tjera gjeografike të shtetit osman, edhe nacionalizmi arab së pari u paraqit te pjesëtarët jomyslimanë. Sistemi i miletit që përbënte bazën e shoqërisë osmane, mundësonte njëfarë autonomie të komunitetit që udhëhiqej nga udhëheqësit fetarë dhe organizatat kishtare. Duke e shfrytëzuar këtë fakt, arabët e krishterë kishin arritur të mbeteshin jashtë rregullit islamik dhe në saje të këtij sistemi kishin ruajtur besimin dhe institucionet juridike e arsimore si dhe t'i akordonin veprimet politike nën orientimin e prijësve të komunitetit. Ruajtja e identitetit fetar mundësoi pranimin e lehtë të propagandës së misionarëve të krishterë që u lajmëruan në shekullin XIX në trevat e Sirisë dhe Libanit të sotëm. Një nga një u vendosën misionarët e Kishës Prosbiteriane Amerikane, Organizata Misionare Anglo-Siriane, Kolexhi Protestan Sirian, Universiteti St. Joseph në Bejrut.

Që në vitin 1820 arritën në Bejrut misionarët e Kishës Prosbiteriane Amerikane dhe disa vjet më vonë nga Malta e bartën shtypshkronjën me germa arabe.[5] Edhe jezuitët e themelojnë shtypshkronjën katolike nga e cila fillon botimi i veprave në gjuhën arabe, e cila ringjallet si gjuhë letrare. Në Kolegjin Protestant Sirian fillon arsimi në gjuhën arabe për vitet e para, ndërsa intelektualët amerikanë dhe anglezë fillojnë botimin e veprave me përkthim nga anglishtja në gjuhën arabe. Me një fjalë, kah gjysma e dytë e shekullit XIX këto institucione te të rinjtë arabë, të krishterë e të jokrishterë, filluan ta promovonin kulturën dhe të kaluarën e lavdishme arabe. Të kujtuarit e historisë së pasur të arabëve kishte për qëllim zgjimin e ndjenjës dhe krenarisë nacionale dhe kjo i shkonte për shtati elementit të krishterë tek arabët. Arabët e krishterë, të cilët e shihnin veten të margjinalizuar në rrethimin e shumicës arabe myslimane, i përqafuan idetë sekulariste të Perëndimit duke i promovuar ato tek bashkëkombësit e tyre me synimin që të jenë edhe ata pjesë e një komuniteti të përbashkët. Prandaj ata filluan të propagandojnë që kultura dhe civilizimi arab është

[5] Bilal Eryılrnaz. s. 46.

aq i gjerë sa që islamizmi është vetëm një episod në tërësinë e vlerave që i ka kombi.

Nën ndikimin e misionarëve të Perëndimit, të cilët shquheshin për motive armiqësore ndaj shtetit osman, të krishterët e Libanit e zhvilluan konceptin e nacionalizmit sekular arab. Shkrimtari libanez, Butrus el Bustani, bënte dallimin e arabëve prej joarabëve, të cilët i quante "ebnau'l-arab" dhe e glorifikonte të kaluarën e lavdishme të arabëve të mëparshëm dhe kritikonte gjendjen e tanishme të tyre, duke vlerësuar se nuk janë pasardhës të denjë të paraardhësve të tyre. Ai zhvillon botëkuptimin se të jesh arab është diçka tjetër nga ajo të jesh mysliman dhe se "dashuria ndaj atdheut përbën esencën e besimit".[6]

Duke vënë në plan të parë kombin në raport me besimin, Bustani pati një rol të rëndësishëm në zgjimin e ndjenjës nacionale arabe. Qarqet letrare të arabëve të krishterë e lartësonin kombin arab duke theksuar elementin gjuhësor dhe racor të përbashkët që i bashkonte me gjithë besimet e ndryshme. "O arabë, zgjohuni dhe lartësohuni", thoshte shkrimtari arab me besim të krishterë Ibrahim el Jazexhi. Armiqësia më e madhe ndaj turqve vepronte në qarqet letrare, brenda komunitetit të krishterë arab si dhe nëpër revistat që dilnin në kryeqytetet evropiane. Aktiviteti i intelektualëve arabë dhe i qarqeve politike evropiane ishte i vazhdueshëm duke zgjeruar ambiciet që konvergjonin kah separatizmi dhe formimi i një shteti arab.

Epërsia ekonomike, sociale dhe ushtarake e Perëndimit nuk kalonte pa ndikim edhe tek intelektualët myslimanë arabë, te të cilët vetëdija kombëtare lidhej ngushtë edhe me pikëpamjet e renesancës së islamit. Së pari lindën idetë për shpëtim nga inferioriteti dhe imperializmi i Perëndimit. Mendimtarët si Xhemaludin Afgani dhe Muhamed Abduhu nxorën aspiratat reformiste të një islami politik, në të cilin gërshetoheshin ndjenjat fetare, nacionale dhe të radikalizmit perëndimor, me çka u kapërcye kufiri tradicional i ideologjisë islamike të shtetit osman. Këto pikëpamje më tej evoluan në idenë se ringjallja e islamit mund të bëhej nëse arabëve u njihej një vend i veçantë në mesin e popujve myslimanë, sikurse prok-

[6] Prof. Dr. Hysny Ezber Bodur, *Arap Milliyetçiligin Kaynaklari ve Dogusu*

lamonte dijetari islam Reshid Riza. Mirëpo autori i parë dinamik i nacionalizmit arab është Abdurrahman el Kevakibi, i cili dobësinë dhe dekadencën e islamit e shihte në udhëheqjen e dobët të turqve. Sipas tij udhëheqja e Islamit duhet të merret nga duart e turqve dhe t'u dorëzohet arabëve, sikurse ishte në të kaluarën e lavdishme. Vetëm hegjemonizmi arab shpie kah shpëtimi. Forcën e Islamit në periudhën e hershme, Kavakibi e lidhe me origjinën arabe të profetit Muhamed a.s., ndërsa shpallja e Kuranit në arabisht flet për epërsinë e arabëve ndaj myslimanëve të tjerë. Ai bën dallim të hapur të arabit ndaj myslimanit që nuk është arab. Nacionalizmin arab e zhvillon në kuadër të lëvizjes reformiste islame dhe me këtë karakter gjysmëfetar synon legalizimin e kësaj lëvizjeje. Pikëpamja e tij se islami ekzistues është deformuar dhe se duhet t'iu kthehet burimeve arabe, shihet si përfaqësim i ideve vehabiste, të cilat do të shfaqen më vonë me zhdukjen e Perandorisë Osmane dhe instalimin e dinastisë vehabite nga ana e anglezëve në Gadishullin Arabik. Pushtimi i Egjiptit nga ana e anglezëve e zgjoi idenë për reformën në islam, pavarësinë e tokave islame dhe solidaritetin mbarislam kundër imperializmit, ide e cila kombinohej me projektin osman të kalifatit. Më vonë, pas shkatërrimit të shtetit osman, kjo ide e pavarësisë së arabëve nën velin islam u bë frymëzim për lëvizjet nacionaliste në vendet arabe.

2. Lindja e nacionalizmit shqiptar

Shqiptarët, të cilët jetuan nën sundimin otoman për shumë vite, për dallim nga kombet e tjera të Ballkanit, ishin njerëzit më të identifikuar me osmanët[7]. Në sistemin milet, shqiptarët, shumica e të cilëve bënin pjesë në "Miletin Hakime-Sundues", tregonin një besnikëri të madhe ndaj shtetit osman. Në atë periudhë shqiptarët kishin ndasi fetare dhe kulturore dhe kjo e pengoi jetësimin e unitetit politik çfarë ishte rasti me popujt e tjerë të Ballkanit. Ishte e pamundur që identitetet etnike të gjenin një vend të ligjshëm për veten e tyre në sistemin osman të miletit, i cili njihte vetëm identitetet fetare si të ligjshme dhe zyrtare. Periudha pas Tanzima-

[7] Fahri MADEN: *Arnavutluk'un Bağımsızlık Süreci* (1877-1913)

tit, me përpjekjen për vendosjen e identitetit "osmanli" solli në pozita të larta burokratike qytetarë osmanë me fe të krishterë, siç ishte rasti me shqiptarin Vaso Pasha.

Ndërkaq, subjektet e krishtera osmane në Ballkan, përfshirë grekët, bullgarët, serbët dhe rumunët zhvillonin veprimtari nacionaliste separatiste me qëllim të krijimit të shteteve të tyre kombëtare. Me ndihmën e shteteve evropiane, ato krijuan shtete të pavarura dhe në territoret e tyre u përfshinë trojet shqiptare me shqiptarë etnikë. Me të ashtuquajturën "Çështje të Maqedonisë" shqiptarëve iu bë e qartë se territoret e tyre më nuk mund të mbroheshin nga osmanët dhe se duhej të ndërmerreshin masa vetjake për mbrojtjen e tyre. Mund të konstatohet se reagimi ndaj aspiratave hegjemoniste të Serbisë, Greqisë dhe Malit të Zi i koordinoi veprimet politike të nacionalizmit shqiptar. Në fillim nacionalizmi shqiptar nuk ishte uniform dhe ndoqi modele të ndryshme. Edhe pse ishte nacionalizëm etnik në vetvete, po aq sa ishin nacionalizmat e tjerë të Ballkanit, kjo lëvizje ndryshonte ngaqë ishte përqendruar kryesisht në çështjen e mbijetesës nga rreziku i zhdukjes që u kanosej nga fqinjët. Nacionalizmi shqiptar në këtë periudhë merr karakter të organizimit politik, megjithëse shfaqja e vetëdijes nacionale u përket viteve para kësaj periudhe. Si te komunitetet e tjera të Ballkanit, vetëdija e të qenit ndryshe nga të tjerët dhe ideja e autencititetit, e krijon nacionalizmin etnik, i cili zhvillohet me iluminizmin letrar dhe intelektual si bazë e zgjimit kulturor shqiptar. Në kushte të tilla dalin në skenë intelektualë, si Naum Veqilharxhi, Thimi Mitko e Jeronim de Rada, të cilët i filluan aktivitetet për zhvillimin e kulturës shqiptare, duke pasur ideal të ardhmen e Shqipërisë. Qëllimi parësor ishte që të krijohej në fillim vetëdija kombëtare me anë të arsimit e pastaj të formohej një lëvizje e armatosur për çlirim kombëtar. Në realitet, gjuha ishte ajo që luajti rolin më të rëndësishëm në ndërtimin e identitetit kombëtar, si theks kryesor i identitetit kolektiv dhe origjinalitetit për shqiptarët që ishin të ndarë fetarisht, në kontrast me kombet e tjera të Ballkanit. Sistemi i miletit, që kishte zgjatur për shekuj, ishte i bazuar në ndarjen e popullsisë së shtetit në baza fetare. Për popujt e Ballkanit kjo ndarje nuk paraqiste problem për homogjenizimin kombëtar që do të pasonte me lindjen e nacionalizmave. Populli serb, bullgar, apo grek, ndodhej me tërë

përkatësinë e tij etnike brenda të njëjtit milet – miletit ortodoks. Ndërkaq, sistemi i miletit me kategorizimin e komuniteteve në bazë të besimit do të hendikeponte më së shumti shqiptarët, të cilët ishin të ndarë në milete të ndryshme. Prandaj formimi i qenies nacionale shqiptare paraqet dukurinë më komplekse, origjinale dhe largpamëse. Rreshtimi nën një flamur nacional, me gjithë realitetin heterogjen fetar, paraqet një fenomen autokton, i cili nuk u pa në vende të tjera. Ky proces i ngritjes së vetëdijes nacionale dhe i homogjenizimit nuk ishte i lehtë.

Elementi unifikues - gjuha, flitej me dy dialekte të vendosura në regjione kompakte dhe të ndara me vijë të ashpër dhe, ajo më kryesorja, nuk kishte alfabet unifikues. Aprovimi i alfabetit të përbashkët, pas shumë dilemave, versioneve e polemikave, reflekton në tërësi vështirësitë e procesit të ndjeshëm nëpër të cilat kaloi formimi i kombit unik.

Me gjithë dallimet e brendshme dhe ndërhyrjes së forcave të jashtme për përfshirjen në sferën e tyre kulturore e fetare, përkatësia e përbashkët gjuhësore, përkatësia fisnore, ku merrnin pjesë shqiptarë me besim të krishterë dhe mysliman, zakonet e njëjta (kanuni i Lekë Dukagjinit zbatohej njëjtë si te myslimanët ashtu edhe te të krishterët) kushtet e njëjta jetësore dhe mbi gjithçka tjetër - rreziku nga popujt fqinjë me të cilët kishin më tepër dallime se sa ndërmjet vetes, krijuan një vetëdije nacionaliste, e cila do të cilësohej si "Rilindje Kombëtare" dhe që do të marrë orientimin politik me Lidhjen e Prizrenit. Prej asaj periudhe lëvizja nacionaliste shqiptare do të ketë një kontinuitet historik i cili do të rezultojë me krijimin e shtetit të pavarur.

3. Lindja e nacionalizmit turk

Një nga problemet parësore në procesin e reformës, që filloi me Tanzimat në mesin e shekullit të 19, në shtetin osman ishte problemi i sigurimit të barazisë sociale që u krijua me shthurjen e "Sistemit të Miletit". Për pabarazinë sociale në vitet pas Tanzimatit u diskutua dhe u zhvillua një koncept i quajtur osmanizëm, të cilin mund ta përshkruajmë si një përpjekje për të krijuar një komb të ri që qeveris shtetin kundër rrezikut të ndarjes. Pas Luftës së Krimesë pasoi një paketë e re reformash i ashtuquajtur "Islahat Fermani" (Edikti i Reformës) i vitit 1856. Koncepti i

'osmanizmit', i bazuar në Ediktin e Reformës, u bazua më shumë në karaktere dhe projekte artificiale, ndryshe nga dinamika natyrore që krijoi kombin modern. Sipas këtij kuptimi, të gjithë njerëzit që jetojnë brenda kufijve të Perandorisë Osmane të do të vlerësoheshin si qytetarë osmanë pavarësisht nga identiteti i tyre fillestar politik. Mirëpo 'osmanizmi', i cili u lansua me qëllim që të evitohet shfaqja e nacionalizmit, i cili kishte marrë hov pas Revolucionit Francez, ishte larg prej asaj që dëshirohej. 'Osmanizmi' nuk mundi të ndalte aktivitetet politike dhe separatizmin e popujve ballkanikë, kështu që në vitet në vijim serbët, bullgarët, rumunët, malazeztë fituan autonomi dhe pavarësi të plotë. Ndarja e këtyre popujve jomyslimanë nga Perandoria Osmane dhe dëbimi i popullsisë myslimane, mes tyre edhe e turqve, ndërroi strukturën demografike të shtetit, me ç'rast pjesëmarrja e myslimanëve, e ndër ta edhe e turqve, në popullsinë e gjithmbarshme u rrit dukshëm. Kështu, në pjesën e dytë të shekullit XIX, në Perandorinë Osmane 75% e popullsisë ishte e besimit mysliman.

Në rrethanat kur u humbën territore të mëdha në Evropë dhe kur kërcënohej rreziku ekzistencial prej elementeve jomyslimane brenda shtetit dhe trysnisë së forcave evropiane jashtë tij, në Perandori u shfaqën dy rryma ideologjike: panislamizmi dhe nacionalizmi. Derisa idenë e panislamizmit e kultivonte personalisht sulltan Abdylhamidi II, i cili ishte orientuar në restaurimin e Kalifatit si institucion unifikues i të gjithë myslimanëve të botës, nacionalizmi si ideologji i gjen rrënjët e tij në organizatën Ittihad ve Terakki (Bashkim dhe Union) në programin e së cilës dilte në sipërfaqe nacionalizmi turk bashkë me synimet për evropianizimin dhe modernizimin e shoqërisë. Si çdo nacionalizëm, fillimet e tij i gjeti në folklorin, kulturën dhe historinë e përbashkët. Duke qenë të vetëdijshëm për separatizmin që po i kanosej shtetit, osmanlinjtë e rinj, të shkolluar në qendra evropiane, u frymëzuan me idetë letrare, folklorike dhe të kulturës unitare që e përbënin një komb. Letërsia e deriatëhershme e divanit me gramatikë, fraza dhe huazime të panumërta arabo - persiane, me gjuhën që përdorej aty, ishte pothuajse e pakuptueshme për popullin. Prandej, aktivitetet e para nacionaliste filluan me thjeshtësimin dhe pastrimin e gjuhës. Edhe pse vala e nacionalizmit i kishte kapluar të gjithë popujt e Perandorisë, prej popujve të krishterë të Ballkanit, e deri te popujt mysli-

manë si shqiptarët e arabët, nacionalizmi turk nuk ishte formësuar akoma dhe luhatej ndërmjet "osmanizmit të ri" dhe islamizmit. Fjala "turk" censurohej nga autoritetet shtetërore. "…Emri i kombit tonë turk është hequr nga përdorimi dhe vendin e tij e ka zënë një formulim diplomatik 'shteti osman'. Ndërkaq forcën qendrore në shtetin osman e përbënte pikësëpari turqizmi. E pas kësaj lidhet unioni me arabizmin, rumelizmin dhe armenizmin. Pa turqit nuk mund të imagjinohet një shtet i veçantë, i pavarur. Në kuptim të gjerë, shteti osman është një dinasti turke. Me një islam të paaftë dhe pa udhëheqjen shpirtërore turke nuk mund të vendoset një forcë unitare e shtetit. Vetëm përkushtimi i turqve për komb mund ta shpëtojë Osmanlinë nga copëtimi" - shkruante Omer Sejfedini.[8]

Me gjithë këtë aktivitet kulturor e letrar, që shënonte renesancën e turqizmit, nacionalizmi politik do të marrë formën e plotë dhe do ta ndërrojë orientimin e organizatës Ittihad dhe Terakki vetëm pas Luftërave Ballkanike, me ç'rast u shkëputën nga shteti sllavët, shqiptarët dhe grekët. Identiteti kombëtar del në rend të parë dhe kështu themelohen institucione kombëtare, si Biblioteka Kombëtare, Shoqata Kombëtare Gjeografike, Muzika Kombëtare. Me synim të mëkëmbjes së borgjezisë kombëtare u soll në jetë politika ekonomike kombëtare. Nacionalizmi i rilindur e gjeti bazën ideologjike te Zija Gokalp - ideatori i 'turqizmit': 'Për të qenë turk nuk mjafton të jesh i lindur turk; duhet të ndjehesh si turk, të kesh vullnetin që të veprosh si turk'. Tmerri i gjenocidit të shteteve ballkanike ndaj popullsisë turko-myslimane, Lufta e Libisë, Lufta e Parë Botërore dhe Lufta për Pavarësi e nxorën nga gërmadhat e Perandorisë një komb të ri - kombin turk.

[8] Omer Sejfedin – shkrimtar turk i fundit të shekullit XIX, konsiderohet si njëri ndër autor më të mëdhenj modern turk

Konkluzion

Një shtet i shtrirë në kontinente të ndryshme, si Perandoria Osmane, brenda kufijve të të cilit jetonin njerëz me prejardhje të ndryshme etnike, kishte nevojë për metodë të re të administrimit dhe të organizimit të brendshëm. Jetesa e përbashkët e njerëzve me kulturë, racë, gjuhë dhe besim të ndryshëm paraqiste një sfidë për të cilën duhej gjetur modeli më i përshtatshëm për bashkëjetesë. Sistemi i miletit ishte modeli origjinal të cilin e përvetësoi shteti osman për harmonizimin e dallimeve të pranishme në shoqëri. Sistemi milet nuk është një integritet i thurur me vetëdije të kombit në kuptimin e sotëm, por një teknikë menaxhimi e formuar për administrimin e komunitetit. Janë dy elemente që e karakterizojnë këtë sistem. I pari është se sistemi milet nuk mund të përkufizohet me origjinën etnike të komunitetit. I dyti është se sistemi milet përbën në vete një model decentralizimi, ku çdo komunitet ka një autonomi në mënyrën e jetesës dhe shprehjen e aspiratave fetare e zakonore. Sistemi Milet mund të konsiderohet si një teknikë e përdorur për të bashkuar njerëz me prejardhje të ndryshme etnike në një sferë të përbashkët, që në këtë rast ishte feja. Me këtë synohej që të evitohej konflikti dhe rebelimi i elementeve të ndryshme etnike, racore dhe kulturore dhe mundësia për një jetë autonome në trojet ku jetonin. Në disa praktika të decentralizimit nga periudha e sistemit milet mund të vërehen elemente të autonomisë që janë prezente në sistemet bashkëkohore të vetëqeverisjes. Kjo formë e decentralizimit, me disa forma autonome në punët lokale të udhëhequra nga liderët fetarë, në procesin e dobësimit të shtetit osman luajtën rolin e ngritjes së vetëdijes nacionale dhe zhvillimit të aktiviteteve separatiste deri në shkëputje dhe formim të shteteve kombëtare. Në këtë mënyrë ky sistem, i cili dikur kishte qenë unifikues, në kohët që pasuan u shndërrua në terren të përshtatshëm për mundësinë e zhvillimit të ideve nacionaliste dhe separatiste.

Literatura:

1. Gündüz, Ahmet, "XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Hukuki Statüleri", Türk Dünyası Araştırmaları, Sayı 175, 2008, s. 109-136.
2. Gülcan Avşin Güneş: Osmanlı Devleti'nin Gayrimüslimlere Bakışı ve Klasik Dönem Millet Sistemi.
3. Prof. Dr. Haldun Eroğlu: Osmanlı Devletinde müslüman Olmayan Topluluklar.
4. Aşkın KOYUNCU: Osmanlı Devleti'nde Kilise ve Havra Politikasına Yeni Bir Bakış: Çanakkale Örneği.
5. Konur Alp DEMİR: Osmanlı Devletinde Uygulanan Adem-i Merkeziyetçi bir yönetim modeli.
6. ORTAYLI I. 2002: "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi
7. Prof. Dr. Hysny Ezber Bodur ARAP MİLLİYETÇİLİĞİNİN KAYNAKLARI ve DOGUŞU.
8. Fahri MADEN:Arnavutluk'un Bağımsızlık Süreci (1877-1913)
9. Yaşar SEMİZ : İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Türkçülük Politikası
10. Mehmet Kaan Çelen: Osmanlıcılık ve İslamcılık Karşısında Türkçülük
11. Yavuz ERCAN-Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler, Turhan Kitabevi, Ankara, 2001).
12. Ottoman Institutions, Millet System: 1250 to 1920: Middle East: Edited by: Andrea L. Stanton, Edward Ramsamy, Peter J. Seybolt & Carolyn M. Elliott.
13. Mehmet Emin BARS: Ziya Gökalp ve Türkçülük Üzerine Bazı Değerlendirmeler.
14. Dr. Qani NESIMI: Marredheniet nderfetare ne Ballkan-pergjate-historise
15. Mehmet GÜNEŞ: Osmanlı Devleti'nin Gayrimüslim Tebaaya Yaklaşımında Dönemsel Değişimler.
16. L. Petrović: "Vidovdan i Časni Krst" - Slovo Ljubve 1977.
17. Yrd. Doç. Dr. Mehmet Anık: Çokkültürcülük ve Osmanlı Devleti- Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
18. Ayşe Almıla Gök: Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimler Millet Sistemi, Tarihi, Gelişimi ve Milletlerarası Antlaşmalar.
19. Dr. Ali Ihsan Karataş: Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlere Tanınan Din ve Vicdan Hürriyeti.
20. HALİDE ASLAN: Osmanlı Son Döneminde Kosova'da İhtidâ (İslâmlaşma Süreci) Üzerine Bazı Değerlendirmeler
21. Mehmet YILDIRIM Uluslaşma Sürecinde Arnavut Milliyetçiliği: Osmanlı Dönemi 1478-1912.

Annemarie SCHIMMEL

JUNUS EMRE - (1)

Në këtë artikull shpresoj të vë në dukje rëndësinë e Junus Emresë[1] për gjeneratat e mëpasshme të poetëve deri në ditët tona. Megjithëse është pothuaj e pamundur që të përtëritësh një tekst autentik të poezisë së tij, vetë emri i tij është bërë një shprehje stereotipe për një zhanër të tërë të poezisë mistike dhe, për këtë arsye, "prezenca e tij poetike" haset ende në Turqi.

Askush që e ka dëgjuar *Oratorio Junus Emre* nga Ahmet Adnan Saygun,[2] në Teatrin e Operës të Ankarasë, nuk mund të harrojë drithërimat

[1] Teksti i përdorur për këtë artikull është *Junus Emre Divani* i Abdulbaki Golpinarlit, (3 pjesë), Stamboll, 1943; një përzgjedhje e mirë e poemave në *Varlik Turk Klasikleri*, nr. 1, përsëri nga A. Golpinarli. Në studimet dhe botimet e tij të më vonshme, Golpinarli është bërë gjithnjë e më shumë kritik dhe lë jashtë shumë prej poemave të mirënjohura. Megjithatë, botimi i tij më i rëndësishëm duket se ofron një bazë punuese të përshtatshme. Poemat janë cituar sipas faqes dhe numrit. Informacione të mëtejshme në: Dr. Mujgan Cunbur, *Junus Emre'nin Gonlu*, Ankara, 1959 (botuar nga Shoqata Junus Emre); Mehmet Fuad Koprulu, *Turk Edebiyatinda Ilk Mutasavviflar*, Stamboll, 1924, ribotuar në shkrimin romak, Ankara, 1966; Adnan Erzi, "*Turkije kutuphanelerinden notlar ve vesikalar*," në *Belleten*, 1950, f. 85 ff.; E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman* Poetry, Vëll. 1, Londër, 1900, e ribotuar në 1958; Sadettin Nuzhet Ergun, *Bektasi Sairleri ve Nefesleri*, Stamboll, botimi i dytë, 1944; Vasfi Mahir Kocaturk, *Tekke Siiri Antolojisi*, Ankara, 1955.

[2] Ahmet Adnan Sajgun, *Junus Emre: Soli, Koro ve Orkestra için Oratoryo*, tre pjesë, Opus 26, Ankara, 1946.

pothuajse magjike të këtij kompozimi, i cili ndërthur me shkathtësi muzikën moderne dhe meloditë tradicionale, siç këndohen nga dervishët në *teqetë* e tyre (vendet e kongregacionit). (Abdulbaki Golpinarli, gjurmuesi i palodhur në historinë e traditës së Junusit, ka dhënë 48 prej melodive të tilla në botimin e tij të vitit 1943). Dëgjuesit do t'i kujtohet veçanërisht fragmenti në të cilin kori përsërit - si një *basso ostinato*, ashtu të themi - refrenin e një prej poemave më të famshme të Junusit, pra *askin ver, sevkin ver*: *"Jepe dashurinë tënde, jepe mallin e zjarrtë për ty."* Saygun e vendos me të drejtë këtë varg në qendër të kompozimit: është ky mall i pasosur, kjo dashuri dinamike e cila së fundi do ta çojë drejt bashkimit ekstazik - "veshjen e lartë të nderit, të cilën Zoti ua dhuron disave." Junus Emre e përshkruan këtë dashuri nëpërmjet një imazhi, i cili është përdorur shumë shpesh nga bashkëkohësi i tij më i vjetër, Mevana Xhelaludin Rumiu:

Çfarë bën me pemën e tharë një njeri?
E pret atë dhe e djeg!
Kush në jetë nuk ndjeu kurrë dashuri
kësaj peme të tharë i përngjet!

Kjo ide nuk është aspak e re në poezinë mistike islame. Ajo çfarë është e rëndësishme është se ky këngëtar mesjetar i ka shprehur mendimet e tilla të përpunuara në gjuhën turke, e cila, në atë kohë, nuk ishte fare një medium letrar i rafinuar. Sigurisht i njohim provat e para të thjeshta në letërsinë turke, p.sh. *Hikam*-in e Ahmet Yesevit, fjalët mistike të urtësisë të cilat u hartuan në Azinë Qendrore dhe ishin të rëndësishme për zhvillimin e Sufizmit në atë rajon.[3] Gjithashtu kemi disa poema të hershme anadollake dhe, po ashtu, gjatë periudhës kur jetoi Junusi, u shkrua *Divani* në gjuhën turke (Poema të përmbledhura) e djalit të Rumiut, Sulltan Veledit.[4] Megjithatë, stili i Junus Emresë është ndryshe. Njeriu gjith-

[3] Sipas Ali ibn Husejn-i *Wa'iz' Rashahat 'ain ulhajat*, Timurlengu e ka vizituar varrin e Ahmet Jesevi-*t* përpara se ta sulmonte Anadollin dhe ka recituar një prej strofave katërshe të Jesevi-*t*, shih *Reveu des Etudes Islamiques*, Paris, 1946, f. 73.

[4] Sulltan Veled, *Divan-i Turki*, botuar nga Kilisli Muallim Rif'at, Stamboll, 1341 h/1922-23.

monë çuditet kur sheh se ai ishte i aftë të këndonte për misteret më të thella të besimit në një idiomë, e cila është lehtësisht e kuptueshme madje edhe për një turk modern. Ai krijoi disa vargje të cilat madje edhe sot fëmijët i pëlqejnë po aq sa mund t'i kenë pëlqyer dëgjuesit mesjetarë të Junusit. Një shembull i shkëlqyer është poema e tij mbi Parajsën:

Të gjithë lumenjtë në Parajsë
Rrjedhin me fjalën Allah, Allah,
Dhe çdo bilbil i dashur,
Këndon dhe këndon Allah, Allah.

një poemë e cila është formuar nga eksperienca e *dhikr*-it, përsëritja konstante e Emrit Hyjnor, por është shkruar në një gjuhë të tillë që i tërheq madje edhe ata që nuk kanë ndonjë të kuptuar të thellë fetar, e jo më prirje mistike. Shumë prej vargjeve të Junusit jetojnë ende në fjalorin e njerëzve, ose janë bërë proverba. Poezia mistike turke, në shekujt pasues, u frymëzua shumë nga poezia e tij - aq sa shumë prej poemave të mëvonhme në traditën bektashiane mund t'i atribuohen atij. Vargu i tij:

Nëse Zoti ju bën të qani, Ai do t'iu bëjë të qeshni përsëri.

është përsëritur vazhdimisht në poezinë popullore, ka ngushëlluar shumë shpirtra të devotshëm dhe ka gjetur jehonën e tij më të bukur në vargjet:

Le të shohim se çfarë do të bëjë Zoti
E mira është gjithçka që do të bëjë Ai,

të cilat historiani i madh i shekullit të 18, Ismail Hakki Erzurumlu, i shkroi si refren të poemës së tij të famshme.

Në mënyrë interesante, një paralele me aktivitetin krijues të Junus Emresë mundi të dëshmohej, disa shekuj më vonë, në Indo-Pakistan. Një poezi popullore mistike shumë e ngjashme me të tijën gjendet në Penxhab, në Indinë jugore (Bixhapur) dhe veçanërisht në Sind, luginën e ulët induse.[5] Poetët sufinj të nënkontinentit, ashtu si Junusi, nuk përdornin

[5] Për tërë çështjen krahaso Annemarie Schimmel, *Mystikal Dimensions of Islam*, Universiteti North Carolina Press, Chapel Hill, 1975; për situatën në Indinë Jugore, Richard M. Eaton, *Sufis of Bijapur*, Princeton University Press, 1978.

arabishten e teologëve të ditur, e as persishten e cila ishte gjuhë e oborrit dhe mjet komunikimi për letërsinë e lartë. Në vend të tyre, ata iu kthyen idiomave të masës, të fshatarëve dhe, ndryshe nga Junusi, gjuhës së grave. Formulimet që gjejmë në vargjet e tyre, veçanërisht kur këndojnë për misteret e bashkimit dhe mallit në vargjet ekstazike, mund të përkthehen me lehtësi në turqisht dhe do të merren sigurisht si shprehje autentike të Junus Emresë. Në nënkontinent, sikurse në Turqi, gjuhët rajonale ishin transformuar nga mistikët entuziastë në një mjet të vërtetë komunikimi të eksperiencës fetare, pas përpjekjeve të pakta që ishin bërë për të shkruar pak a shumë vargje të thata didaktike fetare në gjuhët e tyre respektive. Paralelizmat ndërmjet Junusit dhe poetëve sindhi dhe penxhabi shkojnë madje më tej. Një motiv që është tipik për hagiografinë (jetëshkrimin e shenjtit) islame është përdorur nga pothuaj të gjithë ata. Legjenda tregon se Junus Emre ishte *ummij*, që s'dinte shkrim-lexim; e vetmja shkronjë që ai dinte ishte *elif,* shkronja e parë e alfabetit - simbol i Njësisë Hyjnore dhe i mohimit të botës: mbasi forma e *elif*-it, një vijë e drejtë vertikale, sugjeron mungesën e lidhjes me çfarëdo gjë tjetër, sikurse ajo vë në dukje gjithashtu shtatin e hollë të të Dashurit, i cili mund të merret përsëri si manifestim i bukurisë së përjetshme të Zotit të dashur. Një legjendë e tillë mund të zhvillohet me lehtësi nga vargjet të tilla si:

Kuptimi i shtatë librave të shenjtë është e qartë nga një elif.
Ai që e studion një elif është i lirë nga bota.

Njerëz të tillë, thuhet, "lexojnë nga libri i Zemrës" (Ismail Hakki Bursali në *Muhammedije serhi*); ata nuk kanë nevojë për ndonjë shkencë të jashtme. E njëjta ngjarje tregohet rreth poetit më të rëndësishëm të luginës së ulët induse, Shah Abdul Latifit (1689-1752), të cilit i detyrohemi për poemën klasike të letërsisë sindhi, *Risala*. Ai, gjithashtu, supozohet të ketë qenë analfabet dhe vërtet në poezinë e tij mund të gjenden ca aluzione ndaj mistereve të shkronjës "hyjnore" *elif*.[6] Bashkëkohësi i tij, Bullhe

[6] Herbert T. Sorley, *Shah Abdul Latif of Bhit*, Oksford, 1940, e ribotuar në 1966, f. 171; për tërë çështjen në poezinë Sindhi, shih Annemarie Schimmel, Pain and Grace, *A Study of Two*

Shah në Penxhab, i përket të njëjtës klasë të të ashtuquajturve analfabetë, dhe po kështu edhe Bedil-*i* i Rohri-*t*, një mistik i mëvonshëm sindhi (vdiq më 1872).[7] Në të gjitha këto raste mund të provohet se legjenda s'është gjë tjetër përveçse një *topos* tradicional; mbasi poemat e të gjithë këtyre mistikëve zbulojnë një njohje të thellë dhe të drejtë të Kuranit, të traditave pejgamberike, veçanërisht të traditave apokrife të cilat ishin të përhapura ndërmjet sufinjve dhe, po ashtu, më tepër sesa një njohje sipërfaqësore me letërsinë persiane, të mos përmendim influencat e Ibn Arabiut dhe komentuesve të tij. Sidoqoftë, të qenët *ummi* ishte ideali i gnostikëve të vërtetë - a nuk e kishte quajtur veten Pejgamberi *ummi* në Kuran (Surja 7/157), - mbasi mistikët dhe pejgamberët duhet të jenë enët e papërlyera për *'ilm laduni*, "diturinë e drejtpërdrejtë nga Zoti" (Surja 18/65) dhe nuk duhet të ndoten nga shkencat e jashtme të fituara.

Ndonëse legjenda nuk mund të provohet, këta poetë, dhe shumë të tjerë, kanë një gjë të përbashkët: ata zotërojnë një kreativitet të jashtëzakonshëm që ua mundëson ta ndryshojnë gjuhën e përditshme në gjuhë poezie dhe të arrijnë rezultate të larta të mrekullueshme nëpërmjet një fjalori tepër modest. Mevlana Rumiu ishte poeti më i madh mistik që u mbështet në burimet e jetës së përditshme, me qëllim që të përçonte të fshehtat e dashurisë hyjnore; por zakonisht e bëri këtë në persisht, ndonëse disa shprehje turke dhe greke i bën poemat e tij akoma më të gjalla.[8] Dhe këtu qëndron rëndësia supreme e poetëve mistikë, madje edhe për ata që nuk kënaqen me pikëpamjet e tyre teologjike: ata ndihmuan të krijohej një gjuhë letrare nga idioma popullore. Në këtë drejtim, Junus Emre qëndron në të njëjtin rresht me predikuesit dhe poetët më të mëdhenj mistikë, jo vetëm të Islamit, por edhe të Krishterimit dhe Hinduizmit, për shkak se të gjithë ata dëshironin t'u mësonin masave fshehtësitë e besimit

Eighteenth-Century Indo-Muslim Mystical Poets, Leiden, 1976. Burimi kryesor është *Sur Yaman Kalyan* e Shah Abdul Latifit, V 22 ff. Në traditën turke, mund të përmendet gjithashtu Abdal Musa, një poet bektashi i fundit të shekullit të 14 dhe udhëzues shpirtëror i Kayguzus Abdalit, siç ceket tek *elif* (Ergun, *Bektasi Sairleri*, f. 41).

[7] *Diwan-i Bedil* (Sindhi), bot. Abd el-Husejn Shah Musavi, Karaki, 1954, Hyrja, f. 4.

[8] Për artin e përdorimit të shprehjeve dhe të formave popullore të Mevlana Rumiut, shih Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun*, Londër, 1978, Pjesa e parë, kapitulli 2 dhe Pjesa II.

dhe të dashurisë në një gjuhë që madje edhe lëruesi, gruaja që bluan miellin, punëtori që pastron mineralet apo qymyrtari, të mund ta kuptonin. Si rrjedhim, figurat duhet të merreshin nga fushat e tyre të interesit - nga agrikultura, nga punët e shtëpisë, bujqësia apo nga përshkrimi i fshatrave djerrë, malorë, pjellorë apo moçalorë. Idioma ishte larg nga gjuha e lartë liturgjike (arabishtja, latinishtja, sanskritishtja), ndonëse ndërthurej me shprehje nga Shkrimet e Shenjta, të cilat nguliteshin kështu thellësisht në koshiencën e njerëzve. Mund të mendojmë, në këtë kontekst, për Meister Eckhart-*in* në predikimet e tij në gjuhën gjermane, dhe për Mechtild-*es* të Magdeburg-*ut*, poeteshës mistike të shekullit të 14, lutjet dhe këngët e së cilës në gjuhën e saj amtare ishin të rëndësishme për formimin e letërsisë gjermane, siç janë shkrimet e disa prej murgeshave bashkëkohore në Gjermani, Zvicër dhe Holandë. Në Itali, françeskani Iacopone da Todi përkrah të njëjtën tendencë. Dhe ajo që mbahet e vërtetë për të krishterët mesjetarë në Evropë mund të thuhet edhe për zhvillimin e gjuhëve indiane, qoftë në traditën myslimane apo hindu: Kabir, Tulsi Das dhe Mira Bhai mund të veçohen; Sulltan Bahu (vdiq më 1699) dhe Bullhe Shad (vdiq më 1758) janë ende mësuesit e njohur të Penxhabit, ndërkohë që Pir-i Roshan-*i* (vdiq më 1585) dhe Akhund Darëaza (vdiq më 1638) i kanë kontribuuar kryesisht zhvillimit të Pashto-*s*. Këta shkrimtarë mistikë ishin bindur se "Zoti flet në çdo gjuhë, qoftë ajo arabe, persiane, hindu apo afgane. Ai flet në gjuhën të cilën zemra njerëzore mund ta kuptojë."[9] Madje zhvillimi i arabishtes i detyrohet aq shumë aktiviteteve të sufinjve, sa që L. Massignon dhe madje edhe Pere Nwyia kanë shënuar se "falë tyre, gjuha fitoi një dimension të ri, atë të përjetimit."[10]

Mistikët që predikuan në gjuhët popullore dhe i kënduan këngët e tyre duke folur për doktrinat e thjeshta themelore të Islamit në formë poetike, e që këtu atraktive, kanë bërë më tepër për përhapjen e Islamit se sa teologët zyrtarë dhe këshilltarët juridikë euriditë. Simbolet dhe imazhet e marra nga rrugët me pluhur, nga rrjedhja e rrëmbyer e ujit, nga shiu i be-

[9] Shih Alessandro Bausani, *Storia della letteratura del Pakistan*, Milan, 1958, veçanërisht f. 323 ff.

[10] Paul Nwyia, S.J., *Exegese coranique et language mystique*, Bejrut, 1970, është hyrja më e mirë për këtë temë.

kuar apo nga gjembi i kaçubës së tharë, i tërheqin më tepër njerëzit sesa diskutimet pedante rreth detajeve të ligjit të shpallur apo cilësive të Zotit. Një qasje e ngjashme ndaj religjionit çoi drejt përdorimit të shprehjeve të ngjashme në të gjithë botën myslimane dhe ia vlen që të ndjekësh endjen e legjendave rreth shenjtorëve sufinj, përdorimin e ngjarjeve të caktuara apo përsëritjen e disa prej traditave të preferuara pejgamberike nga Turqia deri në Kashmir apo Indonezi. Aspekti tjetër i poezisë fetare në gjuhët popullore gjatë mesjetës së vonshme është se ajo mund të përdorej si një armë politike: mjafton të përmendim poezinë turke të sundimtarit Shia të turkmenëve Delet e Zeza, Xhihanshah (vdiq më 1467) apo atë të Ismailit të Safavidëve, themeluesit të sundimit Safavid në Iran (1501), që madje konsiderohet një prej poetëve kryesorë të rendit bektashi.[11] Kohët e fundit, ndikimet magjepsëse dhe elektrizuese të poezisë urdu të Muhammed Ikballit, fill pas ndarjes së nënkontinentit Indo-Pakistanez, janë dëshmi e fqisë së poezisë së paharrueshme.

Junus Emre përdori në poezinë e tij pjesërisht metrikat sasiore klasike, të cilat turqishtja e trashëgoi nga persishtja; por ai shpesh i përdor ato mjaft lirshëm; ai pason - ndoshta në mënyrë të pavetëdijshme - në këtë drejtim Mevlana Rumiun, i cili gjithashtu preferon metrikën ku hemistiket mund të ndahen me lehtësi nga një cezurë (këputje) brenda dy njësive që mund të rimojnë nga brenda; kështu vargu duket pothuaj si një këngë popullore turke me skemën e rimës *abab/xxxb/yyyb*.

Por ndërsa Mevlana gjithmonë iu nënshtrohej rregullave të rrokjezimit klasik, siç ishte e domosdoshme në persisht (ndonëse njeriu shpesh tundohet që t'i rrokjezojë lirikat e tij sipas theksit) poezia më kryesore e Junusit është në metrikën e rrokjezuar turke tradicionale, në *parmak hesabi* apo *hece vezni*. Është ky shkaku që ai ia doli me sukses në këndimin

[11] Vladimir Minorskiy, "Jihanshah and his poetry," në BSOAS, 1954; i njëjti, "The Poetry of Shah Ismail I," në BSOAS, 1939-42; Turhan Gandjei, *Il Canzoniere di Sah Isma'il Hata'i*, Naples, 1950; material interesant është gjetur në Fakhruddin Haravi, *Ruadat assalatin* dhe *Jawahir el-aja'ib*, bot. Sejjid Hussamuddin Rashdi, Hyderabad/Sind, 1968, dhe dy skicat relevante të shkrimtarit të tashëm: "Poeti Babur Padishah, me vlerësimin e aktivitetit poetik në familjen e tij," në *Islamic Culture*, 1960; dhe "Disa shënime mbi aktivitetin kulturor të sundimtarëve uzbekë," në *Journal of the Pakistan Historical Society*, korrik 1960.

e vargjeve me bukuri të paharrueshme. Ndoshta duhet ta njohësh dhe ta duash peizazhin e paanë të Anadollit për t'i vlerësuar realisht këngët e tij; sepse Junusi na merr përmes stepave dhe maleve të pafundme; ai flet për rrugët me rrotë hidraulike (ashtu si Rumiu ka bërë përpara dhe shumë të tjerë bënë pas tij) dhe dëgjon vajtimin e dorezës dhe rrotës së saj prej druri, zëri i pikëlluar e të cilit tregon për mallin e tij për pyjet e pambarimta, shtëpinë e tij nga e cila atë e kanë ndarë mizorisht (ashtu si fyelli vajtues i Rumiut që është ndarë nga shtrati i kallamit). Vargjet e gjata të maleve bëhen armiku personal i Junusit, mbasi ata me sa duket duan ta ndajnë atë nga udhëzuesi i tij mistik:

Unë bëhem pluhur në udhën tënde, ti vështron nga pas:
A je ti mali kraharoro-shkëmbor që qëndron përballë meje?
O re, që endeni në tufa nga kryet e malit të mbuluar me borë–
Duke hapur flokët tuaja, a qani në heshtje, në heshtje për hirin tim?

Zemra e poetit bëhet një përrua dhe ai vetë është pluhur në rrugën që të çon drejt të Dashurit:

Ndonjëherë fryj si era,
Ndonjëherë shndërrohem në pluhur si rrugët,
Ndonjëherë rrjedh si përrua.
Eja, shih çfarë Dashuria ka bërë për mua!

Vetëm ata që kanë ecur përmes rrugëve me pluhur, të cilat mund të transformohen në lumenj shkatërrimtarë nga një stuhi e papritur me bubullimë, e kuptojnë se sa me vend janë këto imazhe. Vdekja, gjithashtu, bëhet si një përrua që e bart njeriun tutje, siç këndon Junusi.

Sigurisht, Junusi përdor gjithashtu imazhet tradicionale të trëndafilit dhe bilbilit (dhe poema e tij me refrenin "Përse vajton, o bilbil?" është një xhevahir në përmbledhje), të shkopit dhe topit të polos; nga ana tjetër, ai ende nuk është kthyer në lejlek, i cili do të bëhej në lirikat e mëvonshme, fetare dhe profane, zogu i dashurisë, i quajtur *telli turna*, "lejleku i Numidisë" sepse pendët e bardha fine varen me hijeshi poshtë nga koka dhe krahët e tij ngjajnë si fije të argjendta mbi rrobat nusërore. Gjithashtu, Junusi ende nuk e përdor imazhin e deles, së cilës ia kanë marrë qen-

gjin, që do t'iu shërbente poetëve të mëvonshëm të Anadollit si një simbol i goditur për ndarjen e dhimbshme. Në poezinë e përkorë dhe jo të shprehur haptas të Pir Sulltan Abdalit, i cili u ekzekutua rreth vitit 1565 për konspiracion me persianët, melankolia e "poezisë së peizazhit", fillesat e para të së cilës gjenden në vargun e Junusit, është zhvilluar deri në lulëzimin e plotë:

I shëmbëllej atij që ka veshur petkun e besimit
Që atëherë erdha në këtë botë
Tani pronari i saj erdhi dhe e mori nga duart e mia –
U bëra si një qengj, i humbur mbi të zhveshurën tokë...[12]

Nga poezia e Junusit njeriu mund të kuptojë zhvillimin e tij si një mistik (të paktën ne kujtojmë se mund ta bëjmë këtë!). Duket se ai ka filluar me meditime rreth vdekjes dhe përkohshmërisë së botës, ashtu sikurse fillimet e misticizmit islam mund të kenë rrjedhur nga të kuptuarit e vazhdueshëm të sufinjve të hershëm për përkohshmërinë e kësaj bote dhe frika nga Gjykimi i ardhshëm. Kështu sufizmi i hershëm fillimisht nxori asketët që ia kushtuan jetën e tyre përputhjes më të madhe të mundshme me detyrat fetare; vetëm më vonë u zhvillua misticizmi i dashurisë, që u pasua nga një përpjekje për sistematizim dhe, së fundi, u shfaq sistemi gnostik i gjithanshëm i Ibn Arabiut. Po ashtu, Junus Emre ishte, para së gjithash, një poet i përkohshmërisë dhe i mohimit. Soditja e varreve, e pluhurit në të cilin janë tretur mbretërit dhe pejgamberët, frika për ditën kur njeriu "duhet të veshë një këmishë pa qafë dhe mëngë dhe i hipën një kali pa kokë", kur një "i zi", pra engjëlli i vdekjes i afrohet atij, kur dy engjëjt pyetës në varr e presin atë, dhe familja dhe shokët e tij recitojnë sipër tij suren Jasin (Surja 36); e gjithë kjo i përket përbërësve më të rëndësishëm të lirikave të Junus Emresë dhe nuk duhen harruar kur dëshirojmë që të kuptojmë saktë pikëpamjen e tij fetare dhe llojin e devocionit të tij. Mbasi është e mirënjohur se rreziku kryesor në interpretimin e poezisë mistike qëndron në shpërfilljen e rrënjëve nga të cilat poeti është for-

[12] *Pir Sultan Abdal*, bot. Abdulbaki Golpinarli (Varlik Turk Klasikleri), Stamboll, 1954.

muar, e traditës fetare e cila ka nuancuar dhe formuar bindjet e tij. Në rastin e Junusit, nuk është e mundur ta mohojmë themelin ortodoks islamik të të gjithë mendimit të tij, ndonëse interpretues modernë turq priren t'i harrojnë rrënjët islame të poezisë së tij.

Kurani është për të baza e të gjithë urtësisë: "Ai që nuk di se çfarë ka Kurani, nuk ka ardhur në këtë botë." Kryerja e përpiktë e pesë lutjeve rituale është kusht i domosdoshëm për ndriçimin më të lartë, ajo është "fara e besimit". Vargje të shumta i janë kushtuar lutjes rituale, abdesit dhe pastrimit etj., dhe Junusi është i sigurt se *bi-namaz*, njeriu që nuk i kryen lutjet e tij rregullisht, pa dyshim se do të dërgohet në ferr. (Një poet i vonshëm turk hartoi një poemë të tërë të gjatë kundër *bi-namaz-it.)*[13] Sigurisht, përvoja e Junusit e përshkon gamën nga zbatimi i përpiktë deri tek ajo gjendje e lumtur ku nuk ekziston më lutja, sepse dualizmi është ndërprerë, pra, gjendja e të dashurit të përsosur ku "agjërimi, lutja rituale, abdesi dhe pelegrinazhi janë perde për të dashurit."

Në veprën e Junusit nuk është vetëm lutja rituale që luan një rol veçanërisht të rëndësishëm. Pothuajse po aq e rëndësishme për të është edhe *dhikri*, përsëritja e Emrave më të Bukur të Zotit apo e disa formulave fetare. Është e mirënjohur se Kurani e thekson në mënyrë të përsëritur faktin se gjithçka e krijuar e lavdëron Zotin, sipas karakterit të saj dhe me *lisan ul-hal*-in e saj "elokuencën e heshtur", pra, nëpërmjet vetë qenies së saj. Gjatë zgjimeve të tyre të përnatshme mistikët e mëdhenj shpesh kanë përjetuar sesi e gjithë natyra ka qenë e angazhuar në lavdërimin e Zotit, dhe legjenda të shumta tregojnë se si shenjtorët kanë dëgjuar lavdërimin e shkretëtirës, të pyllit, të luleve apo të kafshëve. Junusi nuk bën përjashtim; ai ndien se këngët e tij janë pjesë e himnizimit të përjetshëm që depërton të gjithë natyrën:

Me malet, me gurët
Do të thërras Ty, Zot, O Zot!
Me zogjtë në agimin e hershëm
Do të thërras Ty, Zot, O Zot!

[13] Çiraci Miskin, në Kocaturk, *Tekke siiri*, f. 157.

Me peshqit në det
Me gazelat në shkretëtirën e lirë
Me thirrjen mistike "O Ai!"
Do të thërras Ty, Zot, O Zot!

Si rrjedhim, ai i fton të dashurit të thërrasin së bashku me të "Allah!" sepse "E dua shumë emrin e Zotit, nuk mund të marr mjaft prej ëmbëlsisë së tij." Shpallja e përsëritur vazhdimisht e njësisë së Zotit është "deti i të dashurve të Zotit, mjalti i atyre që janë bletë, trëndafili i atyre që janë bilbila." Disa prej poemave të tij mund të përdoren me lehtësi si formulë - *dhikr* dhe ndoshta janë shkruar në të vërtetë për një qëllim të tillë, veçanërisht ato refreni i të cilave është shpallje e besimit, formula *el-hamdu lilah* apo "Zot, të lutem Ty". Për Junusin nuk ekziston asnjë dyshim se besimi, i veshur me rrobat qiellore dhe i hipur mbi Burak-*un* misterioz, iu lutet tespiheve apo rrethrrotullimit nën Fronin Hyjnor, duke përsëritur rrokjen numinoze *Hu*. Dhe në parajsë, nuk do të ketë asgjë tjetër përveç fjalës "Allah"; por, kjo thirrje atëherë nuk do të përbëhet më nga tingujt dhe zërat, por edhe prej aromës, prej buzëqeshjes, prej rritjes; mbasi emri i Zotit do të jetë atje tërësisht. Ky është një interpretim i thellë dhe i bukur i *dhikr*-it të vazhdueshëm, i cili e çon të dashuruarin, më së fundi, në praninë e Zotit të dashur, ku kujtimi, subjekti kujtues dhe objekti që kujtohet, bëhen një.

Përveç këtij përshkrimi të mrekullueshëm të "Parajsës së *dhikr*-it", siç mund të quajmë atë, Parajsa është përmendur rrallëherë. Shumë më të shpeshta janë aspektet e tmerrshme dhe të frikshme të Botës Tjetër. Pasi sa herë që Junusi përmend Parajsën, ai i qëndron besnik pikëpamjes mistike e cila, duke filluar me mistiken e madhe Rabi'a (vdiq më 801) dhe duke vazhduar me Muhammad Ikballin në shekullin tonë, pohon se "Parajsa është një grackë për të kapur shpirtrat e besimtarëve," dhe se "një shtëpi dhe disa hyri nuk janë asgjë në krahasim me pamjen e të Dashurit Hyjnor." "Ai që nuk e dashuron Zotin është gjithsesi në Zjarr, kudo qoftë ai."

Përveç kësaj, njeriu nuk duhet të harrojë se Junus Emre dhe shumica e sufive ishin admirues të zjarrtë të pejgamberit Muhamed. Ashtu sikurse e ka vërtetuar Massignon-*i*, doktrina e Dritës së Muhamedit ishte pranuar në misticizmin islam qysh herët në shekullin e 9; në veprën *Kitab et-tevasin (tasin es-siraxh*, f. 11) të Hallaxhit ne lexojmë: "Ekzistenca e tij (e Muhammedit) i paraprin Penës (Hyjnore), mbasi ai ishte përpara njerëzve... ai, emri i të cilit ishte Ahmed." Më tepër se 60 vjet më parë, studiuesi suedez Tor Andrae ka treguar zhvillimin e nderimit të Muhammedit në studimin e tij brilant *Die Person Muhammads in Glauben und Lehre seiner Gemeinde* (Stokholm, 1917). Për masat, Muhamedi u bë në radhë të parë ndërmjetësuesi në Ditën e Gjykimit, ndonëse nuk është e lehtë ta gjesh justifikimin e saktë kuranor për këtë pikëpamje të pranuar gjerësisht. Por është pikërisht ky rol si *shafi'*, "ndërmjetësues", i cili e bëri atë të dashur për miliona shpirtra të devotshëm dhe e bëri temë në një numër të panumërt poemash. Nata e ngjitjes së tij në Qiell (27 Rexheb) u bë ditë festive dhe festimi i ditëlindjes së tij, më 12 Rebi ul-evvel, që u përhap më tepër në shekullin e 11, ishte shumë popullor në Spanjën mesjetare dhe në Egjipt, dhe është sot një festë e rëndësishme në të gjithë botën myslimane, në një shkallë të tillë saqë, jo vetëm vetë dita, por i tërë muaji Rebi ul-evvel konsiderohet i shenjtë. Duket tashmë se në kohën e Junus Emresë zakoni i shkrimit të poemave për nder të lindjes së Muhamedit ishte i njohur, të paktën *nëse* poema me refrenin: "Ata që e recitojnë *Mevludin* do të vijnë" është një krijim autentik i Junusit.[14] Se ky zakon i recitimit të poemave në lidhje me ditëlindjen e Pejgamberit ishte i mirënjohur 100 më vonë kuptohet nga *Mevludi* i famshëm i Sulejman Çele-

[14] Shih artikullin "*Mawlid*" në *The Encyclopedia of Islam*. Një përmbledhje e mirë e *mawlide*-ve popullore, lavdëron Pejgamberin dhe ngjarjet e mrekullueshme në seritë folklorike Sindhi Adabi: *Madahun ain Munajatun*, dhe *Mu'jiza*, bot. Dr. N. A. Baloch, Hyderabad/Sind, 1959; shih gjithashtu A. Schimmel, "Nderimi i Pejgamberit Muhammed, siç reflektohet në Poezinë Sindhi," në *The Saviour God*, bot. nga S. G. F. Brandon, Manchester, 1963; dhe *"Der Prophet Muhammad als Zentrum des religiosen Lebens im Islam*," në *Glauben an den einen Gott*, bot. A Falaturi dhe Walter Strolz, Freiburg, 1975. Në lidhje me Mevludin e mirënjohur turk shih Irmgard Engelke, *Das Lobgedicht Sulejman Çelebis auf den Propheten*, Halle, 1926; përkthimi anglisht nga Lyman MacCallum, Londër, 1943. Shih gjithashtu E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, Vëll. I, për një përkthim të rimuar.

biut nga Bursa (vdiq më 1422), një poemë e bukur, e thjeshtë që ende recitohet në të gjithë Turqinë.

Në veprën e Junusit, himnet për nder të Pejgamberit "me flamurin e tij të gjelbër" janë me shumicë; ato tregojnë çdo aspekt të mundshëm të nderimit të tij. Ai është ndërmjetësi i butë: "Muhamed, mos na harro ne!" Kështu lutet poeti: "Ai ka ekzistuar para se koha dhe hapësira të vinin në ekzistencë", dhe kështu është kuptimi dhe qëllimi i krijimit. Drita e tij rrethon Fronin Hyjnor; mbasi ai është - ashtu sikurse janë shprehur gjithashtu edhe poetët sindhi - "Dritë nga Drita," dhe çdo gjë e krijuar bashkohet në shqiptimin e bekimeve mbi të:

Çdo bletë që hyn në koshere
Thotë një mijë e një bekime për Muhamedin.

Vargu: "Emri i tij është i bukur, vetë ai është i bukur: Muhamed", përsëritet ende nga myslimanët e devotshëm. Përderisa bukuria e Pejgamberit nuk mund të paraqitet në portret të pikturuar, njeriu duhet ta zëvendësojë atë me portrete gojore. Kjo nuk çon vetëm drejt një poezie jashtëzakonisht të pasur himnizuese, por edhe drejt zhvillimit të ashtuquajturës *hilya,* një letër me bukurshkrim të këndshëm e cila përmban përshkrimin e Pejgamberit sipas burimeve më të vjetra arabe. *Hilya*-se të tilla kanë shërbyer, më pas, përsëri si themele për poema të reja.[15] Ashtu sikurse *na't-i serif* i Meulana Rumiut, lavdërimi i Pejgamberit, ka bërë pjesën fillestare dhe më të rëndësishme të ritualit Mevlevi, po ashtu Junusi krijoi modelet poetike për nderimin e Pejgamberit në poezinë turke. Sidoqoftë, është e habitshme që ai nuk e përdor imazhin tjetërsoj aq të përhapur të Muhamedit si shi, apo si re pllenuese të shiut; ndonëse edhe tani anadollakët e quajnë shiun *rahmet*, "mëshirë". Pejgamberi, gjithashtu, ishte dërguar, sipas Kuranit (Surja 21/107), *rahmeten lil'alemin,* "si

[15] Tipike për rolin e *hilya*-s si një zëvendësim për fotografitë është thënia e supozuar pejgamberike e cila është cituar sipas Khaqani-*t* në *hilya*-n e tij të rimuar në gjuhën turke (e kompozuar në 1007h/1598, e botuar në Stamboll, 1264h/1848): "Kushdo që sheh pas vdekjes sime *hilya*-në time është sikur të më ketë parë mua dhe atë, që e vështron atë duke pasur mall për mua, Zoti nuk do ta fusë në Xhehenem; ai është i sigurt nga ndëshkimi në varr, ai nuk do të ringjallet i zhveshur në Ditën e Gjykimit dhe do të llogaritet si i pafajshëm."

mëshirë për botën." Shumë poetë mistikë në botën islame, si rrjedhim, e kanë parë atë si "shi të mëshirës" që i gjallëron zemrat e thara dhe që e përtërin njeriun e pluhurosur për të jetuar. Shembulli më i bukur i kësaj figure letrare gjendet në *Risala*-n e Shah Abdul Latifit, mistikut sindhi të shekullit të 18. Në veprën e tij *Sur Sareng* ai përshkruan me figura vërtet natyraliste se si natyra e pret dhe e dëshiron shiun, dhe se si, së fundi, retë e zeza shfaqen për të freskuar tokën e etur, njerëzit dhe kafshët. Ky përshkrim çon krejt logjikisht drejt himnit të lavdërimit për Muhamedin, ndërmjetësuesin, lutjet e të cilit sigurisht do të dëgjoheshin nga Zoti,[16] kështu që umeti i tij do të shpëtohet.

Përveç vargjeve rreth fondamenteve të Islamit, gjejmë sigurisht aluzione të shumta për rrugën mistike në veprën e Junusit. Ai përmend mësuesin e tij Tapduk Emre, i cili nga sa thuhet ishte një dishepull i Haxhi Bektashit. Junusi pohon të ketë shpenzuar dyzet vjet në shërbim të tij - ashtu sikurse Kaygusuz Abdal, një poet bektashi i shekullit të pesëmbëdhjetë, thuhet t'i ketë shërbyer Abdal Musas për dyzet vjet, dhe ashtu sikurse Sipahsalari, biografi i Meulana Rumiut, pohon t'i ketë shërbyer Mevlanas për të njëjtën periudhë kohe. Dyzeta, megjithatë, është numri tipik i mohimit, i asketizmit, i vuajtjes, i vështirësisë dhe i provës. Mistiku duhet t'i nënshtrohet një periudhe prej dyzet ditësh për veçim të plotë nga bota (*chilla*), një ushtrim të cilën duhet ta përsërisë aq sa mësuesi i tij e gjykon të nevojshme. Fariduddin Attari ka treguar përvojat e rishtarit në *chilla* në kapitullin e dyzetë të *Musibetname*s së tij. Si rrjedhim, periudha prej "dyzet vjetësh" nuk duhet marrë kurrë si vlerë nominale; ajo nënkupton vetëm "një periudhë të gjatë kohe, gjatë së cilës njeriu piqet nëpërmjet disiplinës dhe vështirësisë."

Junusi thekson vazhdimisht rëndësinë e shërbimit në pragun e një shejhu. Për të, nderimi i njerëzve të sinqertë të Zotit *(erenler)* është pothuaj themeli i besimit.

---

[16] Për krahasimin e princit bujar me shiun, shih U.M. Daudpota, *The influence of Arabic poetry on the development of Persian poetry* – Influenca e poezisë arabe në zhvillimin e poezisë persiane, Bombei, 1934, dhe për të tërë konceptin shih: A. Schimmel, "Der Regen asl Symbol in der Religionsgeschichte," në *Festschrift fur Gustav Mensching*, Bonn, 1966.

Nëse do t'i lexoni katër librat që kanë ardhur
nga qielli njëmijë herë çdo ditë –
Nëse i mohoni njerëzit e Zotit, vizioni do të jetë
larg nga ju.

Këta janë ata arena e të cilëve është më e lartë sesa Froni Hyjnor dhe thjesht vështrimi i të cilëve e transformon tokën në xhevahir.

Njeriu mund të ndjekë me lehtësi në poemat e Junusit fazat dhe stacionet e rrugës mistike, duke filluar me vetminë dhe largimin në këtë botë, me konfuzionin dhe dyshimin, por duke të çuar me ngadalë drejt dorëzimit të plotë ndaj shejhut ("Junusi ishte një fajkua, i ulur mbi krahun e Taptuk-*ut*"). Nga ky dorëzim shfaqet besimi i fuqishëm në veprimtaritë e mrekullueshme të udhërrëfyesve shpirtërorë në hierarkinë mistike, të tillë si Tre, Shtatë apo Dyzet, apo themeluesit e rendeve mistike të cilët ai i përmend herë pas here në vargun e tij (Meulana, Ahmed Rifa'i). Por mendjemprehtësia përfundimtare e Junusit përmblidhet në thënien:

Nëse nuk është tërheqja hyjnore -
Çfarë, atëherë, do të më bëjë shejhu mua?

Kjo do të thotë se në hapin e fundit, përjetimi përfundimtar i bashkimit me të Dashurin Hyjnor është një akt i favorit të cilin shejhu vetëm mund ta përgatisë, por jo ta bëjë.

Madje në ditët tona, ndërmjet dervishëve dhe atyre që pohojnë të jenë sufi, apo madje shenjtorë, mund të hasen disa njerëz që i drejtohen Zotit me fjalë jashtëzakonisht të vrazhda, madje lënduese dhe fyese. Ky fenomen është studiuar nga H. Ritter në veprën e tij të gjithanshme rreth Fariduddin Attar-*it*, *Muslim Mystic's Strife with God - Grindja e mistikëve myslimanë me Zotin.*[17] Nuk ka dyshim se besimi i patundur në fuqinë e Zotit për faljen e mëkateve i ka shtyrë pikërisht disa mistikë të hershëm

[17] Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden, 1955 dhe "Muslim Mystics' Strife with God," në *Oriens* V, 1952.

që të zihen me Zotin, detyra e të Cilit ishte që t'i falte ata. Dashuria e tepërt gjithashtu mund ta çojë njeriun drejt një stadi ku rregullat e etikës zhduken, ashtu siç e ka pohuar madje edhe një mistik i matur si Xhunejdi i Bagdadit (vdiq më 910). Në kohërat e mëvonshme, herë pas here gjenden mistikë që pohojnë të kenë arritur një pozitë në të cilën çdo gjurmë e nderimit apo e sjelljes së mirë mund të zhduket, pra pozitën e "nazeve", *naz,* ku pavarësia e tyre i bën ata të ndihen të lirë t'i drejtohen Zotit në një formë absolutisht të papenguar. Blasfemitë që dëgjohen nga njerëz të tillë janë përgjithësisht tepër të pakëndshme dhe spektatori, madje edhe nëse mund të priret në mënyrë favorizuese drejt sufizmit, shpesh tronditet thellësisht. Megjithatë, kjo grindje me Zotin, që ka lindur nga nevoja më e thellë e brendshme dhe nga dyshimet e dhimbshme, është një fenomen i mirënjohur në të gjitha religjionet. Si rrjedhim, nuk habitemi atë që e gjejmë edhe në poezinë e Junusit, kur ai i drejtohet Zotit, duke e vënë në dyshim urtësinë e Tij në krijimin e Ditës së Gjyqit të Madh dhe të Ferrit. Ai e fillon me vargjet:

O Zot, a do të më pyesësh njëherë mua (për Ditën e Gjykimit)
Pastaj unë do të tregoj Ty...

dhe vazhdon të përqeshë idenë e urës eskatologjike: përse ajo duhet të jetë e gjerë vetëm sa një fije floku kur njerëzit janë mësuar të ndërtojnë ura mjaft të gjera për t'i kaluar pa e rrezikuar jetën? Përse Zoti duhet të vërë peshoren për t'i peshuar mëkatet e ndyra të njeriut? Kështu poeti diskuton aspektet e ndryshme të Ditës së Gjykimit, derisa, në fund, ai i nënshtrohet vullnetit të pakuptueshëm të Zotit dhe kërkon falje.

- vijon -

Përktheu nga anglishtja
Mimoza SINANI

PËRMBAJTJA

KALOI NË AHIRET VETERANI I PERIODIKUT TË BASHKËSISË ISLAME TË KOSOVËS HAJRULLAH EF. HOXHA (1939-2020) 5

Sabri BAJGORA
IBN ATIJJE EL ENDELUSI DHE TEFSIRI I TIJ "EL-MUHARRERU-L VEXHIZ FI TEFSIRI-L KITABI-L AZIZ" 9

Resul ef. REXHEPI
MANIFESTIMI I DITËLINDJES SË PEJGAMBERIT A.S. - MEVLUDI 45

Dr. Abdulla HAMITI
JAHJA BEJ DUKAGJINI – LUFTËTAR, MENDIMTAR E POET I SHQUAR I POEZISË KLASIKE TURKE TË SHEK. XVI..... 57

PhD. (c) Besir NEZIRI
VAKËFNAMJA E JASHAR PASHË GJINOLLIT 75

Dr. Orhan BISLIMAJ
KARTA E MEDINËS DHE PROPOZIM-MARRËVESHJA E MARTTI AHTISAARIT PËR STATUSIN E KOSOVËS (trajtesë krahasimore) 101

Prof. dr. Hysen MATOSHI
PERCEPTIMI I VEÇANTIVE KOMBËTARE DHE FETARE *TË TJETRIT* NË KONTEKSTIN JUGOSLLAV 121

PhD (c) Agron ISLAMI
JETA SOCIO-EKONOMIKE DHE POLITIKE NË KOSOVË GJATË SHEKULLIT XVIII SIPAS ANKESAVE DHE KËRKESAVE TË QYTETARËVE 133

Assis. Prof. Dr. Feim GASHI
KUPTIMDHËNIA E UNITETIT DHE SOLIDARITETIT SIPAS MEHMET AKIF ERSOJT..... 147

Faik MIFTARI
POPULLSIA NË PRIZREN GJATË SHEK. XVI 163

Mr. Besim MEHMETI
ALEANCA E RE E VIRTYTEVE - "HILFU-L FUDUL" 183

Prim. dr. med. sc. Ali F. ILJAZI
TRIDHJETË KËSHILLA PËR SUKSES NË JETË
SIPAS ISLAMIT 197

Sezai SYLEJMANI
SISTEMI I MILETIT NË SHTETIN OSMAN - 2 207

Annemarie SCHIMMEL
JUNUS EMRE - (1) 223

PËRMBAJTJA 239